Der

Primat der praktischen Vernunft

in der frühnachkantischen Philosophie.

Inaugural-Dissertation

zur

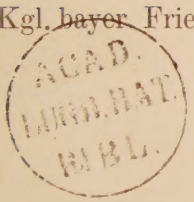
Erlangung der Doktorwürde.

Vorgelegt der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Kgl. ~~bayer.~~ Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen



von

Ernst Franck

aus Stralsund.

Tag der mündlichen Prüfung: 13. Juli 1904.

Erlangen 1904.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob.

174

Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät zu Erlangen.

Referent: Herr Prof. Dr. Hensel.

Dekan: Herr Prof. Dr. Geiger.

Meiner teuren Mutter

in dankbarer Liebe

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549808_0016

Fides praecedit intellectum.

I.

Seit im platonisch-aristotelischen Gedankenkreise der psychologische Dualismus eines theoretischen und praktischen Vermögens, die Scheidung der Psyche in Willen und Intellekt als *toto genere* verschiedener Funktionen zum ersten Male, wenn auch noch rudimentär, Ausdruck fand [1]), ist die Frage, welchem dieser beiden Faktoren eine prävalierende Bedeutung und somit der Primat im Selbstbewusstsein zuzusprechen sei, noch nicht zu allgemein gültiger Lösung gediehen. Auch hat das Problem keineswegs, wie sich vermuten liesse, durch die von *Tetens* [2]) vorgeschlagene und von vielen acceptierte Trichotomie der psychischen Potenzen, welche den genannten beiden Grundvermögen das Gefühl als ein drittes koordiniert, eine Verschiebung oder Erweiterung erfahren. Sehen wir doch, dass der Affektualismus im eigentlichen Sinne des Wortes einen ernsthaften Vertreter bis heute noch nicht gefunden hat [3]), so mannigfach und divergierend die Strömungen auch sind, welche die Philosophie, zumal in der Gegenwart, durchziehen. Und andererseits erscheint es als nicht unzutreffend, die Gruppe psychischer Erscheinungen oder Vorgänge, welche wir als Gefühle zu bezeichnen pflegen, nicht als ele-

mentare Faktoren, sondern nur als Formen und Erregungsmodi des Willens, als jenes Mittelglied zu betrachten, vermöge dessen wir von unserem Willen, so lange er die Bewusstseinsschwelle nicht überschreitet, überhaupt etwas erfahren [4]). Nun darf das Problem, ob dem Willen oder dem Verstande eine Prävalenz und Präponderanz zuzuschreiben sei, gerade heute, wo im psychologischen Denken ein lebhaft ethelistischer Zug vielfach nicht zu verkennen ist [5]), wesentliches Interesse für sich in Anspruch nehmen und hat ebenso im Laufe der Geschichte der Philosophie höchst verschiedenartig gesonnene Denker eingehend beschäftigt, sehr heterogene Weltauffassungen charakteristisch gefärbt. Selten freilich wird, auch bei jenen, eine saubere Formulierung der Frage, welche ja psychologischer Natur ist, eine exakte Beantwortung versucht und geboten: metaphysische, erkenntnistheoretische und psychologische Gedankengänge fliessen oft unklar genug durch einander und lassen eine reinliche Scheidung, wie wir sie heute machen, meist völlig vermissen.

Die Alten waren Intellektualisten. Keime eines Willensprimates liessen sich freilich, wenn auch nur in zarter Andeutung, schon bei *Platon,* dem Allumfasser, aufzeigen. Dort zum Beispiel, wo dieser seltsame Mann, dessen psychologische und metaphysische Spekulation, in ächt griechischer Weise, stets von werttheoretischen Erwägungen bestimmt, gefördert oder gehemmt wird, in schwärmerischer Hyperbel der Diktion einen Primat des Ethischen predigt [6]), oder an anderer Stelle, wo er in einer Deutung, die auch der Stagirit sich zu eigen macht, das innerlichste und ursprüngliche Kriterium des philosophischen Erkennt-

nistriebes im Gefühl erkannte [7]), im Gefühl des *θαυμαζειν*, des Aufklärung heischenden, die Frage gebärenden Erstaunens. Aber erst das Christentum setzte sich in Gegensatz zu dem sonst völlig intellektualistischen Denken der Antike und fand, zu ethischem Ziele und mythologisch verbrämt, im Willen das Centrum der Persönlichkeit, in der Gesinnung des Menschen Wesenskern [8]). Auf dieser Basis baut [9]), nachdem die neuplatonisch-intellektualistische Reaktion überwunden war, *Augustins* Indeterminismus weiter; man hat ihn, mit gutem Grunde, einen Klassiker des Voluntarismus genannt. Und in ähnlichen Spuren wandeln, später und ohne Tiefe, auch *Scotus Erigena* und die orthodoxen Mystiker des zwölften Jahrhunderts: Durch ihre starke Betonung der Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus werden sie zur Gewissheit des Willensprimates geführt. *Wilhelm von Auvergne* wäre weiter zu nennen, *Heinrich von Gent*, der den Primat des Willens wissenschaftlich zu begründen versuchte, *Bonaventura*, der ihm geneigt zu sein scheint. Am konsequentesten jedoch vertritt ihn, zugleich im Kampfe gegen den thomistischen Determinismus, der scharfsinnige *Duns Scotus*. In seinem System blitzt zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie jener Kritizismus auf, der die Vernunft von ihrem verwegenen Fluge ins Transzendente vorsichtig und überlegen zurückhält, der »das Wissen aufhebt, um zum Glauben Platz zu bekommen« [10]). Mannigfache Einflüsse durch Duns Scotus weist die nachscotistische Scholastik auf: *Marsil von Inghen, Durand* und *Occam* führen nun, selten originell, oft hyperbolisch, die Lehre vom Willensprimate fort. Dauernd indessen behaupten sich auch Opposition und Diskus-

sion. Und *Nicolaus Cusanus,* jene interessante Persönlichkeit, welche die Epoche der neueren Philosophie inauguriert, zeigt dem Primatproblem gegenüber eine unentschiedene, schwankende, durch Mangel an Klarheit bedingte Auffassung [11]).

Drei Jahrhunderte später, im *Kantischen* Vernunftsystem, erscheint die Lehre vom Primat des Willens, deren Bahn sich Schritt für Schritt durch die Geschichte der neueren Philosophie verfolgen liesse, als ein eigenartiges und für die nachkantische Spekulation hochbedeutsam gewordenes Lehrstück. Als ein Philosophem, das bei Kant präzis formuliert und als notwendige Konsequenz seines Gesamtsystems auftritt, durch die ersten Epigonen dann modifiziert, verwischt oder outriert wird, bei *Fichte* zu einem wichtigen Faktor der Deduktion sich formiert, den Lebensnerv seiner praktischen Wissenschaftslehre bildet, und bei späteren Nachkantianern, vornehmlich bei *Schopenhauer*, gar den erweiterten und vertieften Charakter eines kosmischen Prinzips erhält. Doch ist für die Entwicklung des Theorems die Periode von Kant bis Fichte, mit der diese Abhandlung sich beschäftigt, weitaus die bedeutsamste.

Wenn der Willensprimat bei Kant als ein Primat der praktischen Vernunft erscheint, so ist das nur ein terminologischer Unterschied. Die Begriffsidentität von Wille und praktische Vernunft ist durch zahlreiche Kantische Stellen belegt [12]). Etwanige Zweifel hat *Heglers* [13]) minutiöse Untersuchung definitiv gehoben. Und ein Versuch, die Gestaltung des Primatgedankens von Kant bis Fichte in die Geschichte der Lehre vom Primate des Willens einzureihen, dürfte sich somit als hinreichend legitimiert erweisen.

II.

Die Wurzeln der Kantischen Lehre vom Primate der praktischen Vernunft liegen in seiner Freiheitslehre und müssen dort aufgesucht werden.

Die transzendentale Dialektik hatte ihre destruktive Aufgabe, die Arten der dialektischen Vernunftschlüsse zu bestimmen und die einzelnen Pseudosyllogismen zu enthüllen, glänzend gelöst und die Widerlegung der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie mit zernichtender Gewalt vollzogen. Die kategorischen Vernunftschlüsse der reinen Psychologie auf die Idee einer unbedingten, einfachen, numerisch identischen Substanz als des den psychischen Erscheinungen zu Grunde liegenden denkenden Substrates, waren als eine transzendentale Subreption des hypostasierten Bewusstseins entlarvt, ihre Syllogismen als Paralogismen aufgedeckt, ihre doktrinären Anmassungen auf den Bereich nur einer Disziplin, auf den blos regulativen Gebrauch eines Grenzbegriffs zurückgewiesen worden [14]). Die Lehrsätze der rationalen Kosmologie hatten sich als Antinomieen der reinen Vernunft entschleiert und damit ihre begriffliche Unmöglichkeit hinreichend dargethan [15]). Durch die skeptische und kritische Betrachtung dieser Antinomieen war ihnen der Charakter von Prinzipien möglicher Erfahrung, von Verstandesgrundsätzen schlechthin abgesprochen, durch eine summarische ihr Gebrauch als regulativer, aber nie konstitutiver Prinzipien zugestanden worden [16]). Während sich aber die Vernunft den ersten beiden, mathematisch-transzendentalen Ideeen gegenüber, welche sich auf die Grösse der Welt und die Menge ihrer Bestandteile bezogen,

schlechterdings abweisend verhalten musste, blieb für die anderen zwei, dynamische Synthesen bedeutenden Antinomieen die Möglichkeit eines Vergleiches offen [17]). Die Thesis der dritten, für unseren Zweck allein in Betracht kommenden Antinomie erklärte die Annahme einer Kausalität aus Freiheit zur Ableitung der Erscheinungen der Welt ihrerseits für notwendig, während die Antithesis behauptete [18]): »Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.« Formuliert man die Frage der kosmologischen Freiheitsidee enger und schärfer zu dem Problem, ob und wie der empirische Charakter eines Dinges als das Gesetz seiner Kausalität in der Erscheinung mit seinem intelligibelen Charakter als einer nicht der Erscheinung angehörigen, ausserzeitlichen Kausalität vereinbar gedacht werden könne —: so liesse sich eine Lösung dieses Paradoxons dergestalt finden, dass die empirische Kausalität des Erscheinungsgegenstandes selbst als Wirkung einer intelligibelen Kausalität gefasst wird [19]). Wie dieses denkbar sei, wird beispielsweise klar, wenn man den intelligibelen Charakter des handelnden Subjekts als eine Vernunftkausalität versteht, die sich auf das Sittengesetz, d. h. auf jene Imperative gründet, welche wir »in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt« [20]). Damit ist zwar weder Wirklichkeit noch Möglichkeit der Freiheit bewiesen; aber es ist zum Mindesten dargethan, dass Natur und Freiheit einander nicht widerstreiten. Und mehr war fürs erste zu leisten nicht notwendig [21]).

Auf diese vielumstrittene Theorie der transzendentalen Freiheit und eines intelligibelen Weltcharakters, eine Theorie, welche, wie man weiss, das besondere Entzücken *Schopenhauers*[22]) bildete, in kritischer Betrachtung einzugehen, muss ich mir hier leider versagen. Die Schwierigkeiten dieses absonderlichen Theorems, das man mit gleichem Rechte absurd und tiefsinnig nennen könnte, und die Wege, sie zu beseitigen, sind vor längerer Zeit von *Falckenberg* scharfsinnig erörtert worden[23]). Aber ob inaccessibel oder nicht —: in praktischer Hinsicht ist die Idee der Freiheit bestimmend für die Prinzipien der Kantischen Ethik, entscheidend für ihre Gestaltung. Die Darstellung des regulativen Gebrauches der kosmologischen Freiheitsidee ist — Ethik[24]).

Spekulative und ethische Untersuchung, theoretische und praktische Philosophie kreuzen ihre Pfade in der Lehre einer Vernunftkausalität aus Freiheit. Was ist *Moralität* und wie ist sie möglich? so hatte der dem obersten Moralprinzip nachspürende Philosoph gefragt[25]). Und er fand den Begriff des Guten in einem um der Pflicht willen pflichtmässigen Willen, in einer praktischen Vernunft, die das Gesetz erfüllt aus Achtung vor dem Gesetz[26]). Das Moralprinzip, die Willensmaxime ist formaler Natur: Der materielle Inhalt der Handlung ist irrelevant[27]). Das Gesetz erscheint als kategorischer Imperativ und ergiebt in seiner Erfüllung das Reich absoluter Zwecke, eine Gemeinschaft autonomer Wesen. Denn nur der autonome Wille ist im Stande, das Sittengesetz allein aus Achtung vor dem Gesetz zu erfüllen. Nur wenn die praktische Vernunft das Gesetz selbst giebt, wird es als allgemeingültiges Gesetz begriffen, kann es die

sittliche Welt aus sich erzeugen[28]). Autonomie des Willens setzt aber Freiheit voraus, ist ohne sie so wenig möglich, wie Moralität ohne Willensautonomie. Somit ist Freiheit der Schlüssel zur Autonomie und bedeutet nichts weniger als die *ratio essendi* des Sittengesetzes, wie dieses die *ratio cognoscendi* der Freiheit[29]). Wann aber Freiheit denkbar sei, das sahen wir bereits. Sie gerät nur da nicht mit der Natur in Widerstreit, wo der empirische Charakter als eine Folge des intelligibelen und als durch ihn bedingt genommen wird. Der Begriff der Freiheit macht also den Schlussstein des ganzen Systems der reinen Vernunft, der spekulativen, wie der praktischen aus; seine Realität wird durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen[30]). Dies apodiktische Gesetz ist das Sittengesetz. Das Sittengesetz verbürgt, nicht in theoretischer, wohl aber in praktischer Hinsicht, der Freiheitsidee Bestand und objektive Realität. Freiheit ist die Bedingung des moralischen Gesetzes. Darum wissen wir ihre Möglichkeit *a priori*. Aber einzusehen vermögen wir sie nicht[31]).

Die Idee des Guten, anfangs nur ein Modus der Kausalität, wird das Objekt der praktischen Vernunft. In ihrem Begriffe liegt, als oberste Bedingung, das moralische Gesetz beschlossen. Die Vorstellung ihrer Existenz ist der Bestimmungsgrund des reinen Willens. Denn eben dieses moralische Gesetz bestimmt, nach dem Prinzip der Autonomie, den Willen[32]). Aber auch die praktische Vernunft verlangt, analog der spekulativen, die absolute Totalität der Bedingungen zu dem gegebenen Bedingten. Auch sie sucht das Unbedingte, sucht es in der unbedingten Totalität ihres Gegenstandes, im höchsten Gute. Hierbei wird

sie aber notwendig dialektisch. Denn das höchse Gut als ein *bonum supremum et consummatum* fordert Einheit von Tugend und Glückseligkeit, Einheit des unbedingt Guten und aller bedingten Güter, Einheit also zweier spezifisch verschiedener Elemente des höchsten Gutes. Denn die Maximen der Tugend und der eigenen Glückseligkeit sind sich völlig heterogen. Ihre Verbindung kann, da sie der spezifischen Diskrepanz halber unmöglich analytisch ist, nur synthetisch, also kausal gedacht werden und muss als eine apriorische, praktisch notwendige transzendental deduziert werden. Die kritische Aufhebung der daraus resultierenden Antinomie der reinen praktischen Vernunft, dass einerseits die Begierde nach Glückseligkeit als eine nicht moralische Maxime nicht die wirkende Ursache der Tugend sein kann, andererseits die Tugend, welche nie Erfahrungsobjekt ist, nicht die Glückseligkeit als eine empirische Erscheinung zu bedingen vermag, ist durchaus der Auflösung der dritten Antinomie der spekulativen Vernunft gemäss, welche die Kausalität aus Freiheit betraf. Sobald wir das handelnde Subjekt nicht mehr nur als Phänomenon, sondern zugleich auch als Noumenon, als ausserzeitliche Intelligenz betrachten, steht einer synthetischen Verbindung, einer Kausalität, in welcher die Glückseligkeit eine Folge der tugendhaften Gesinnung darstellt, nichts mehr im Wege. In dieser Fassung ist das höchste Gut möglich, und eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewusstsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten, aus ihr resultierenden Glückseligkeit lässt sich, wenn sie auch, gleichfalls, nicht erkennbar ist, doch sehr wohl denken[33]).

So wird denn auch hier eine Kausalverknüpfung von uns gefordert, deren Erkennbarkeit jenseits des Vermögens der theoretischen Vernunft liegt, deren Notwendigkeit von der reinen praktischen Vernunft verlangt, deren Realität von ihr bejaht wird. Denn sie hat, so sahen wir, ursprüngliche Prinzipien *a priori* und die mit ihnen verknüpften theoretischen Positionen gehören unabtrennlich zu ihrem praktischen Interesse. So fragt es sich denn: Darf die theoretische Vernunft diese Positionen und ihnen etwan adhärirende Voraussetzungen in Anbetracht des Interesse der praktischen Vernunft als hinreichend beglaubigt annehmen und sie fürderhin, nicht als Einsichten zwar, aber als zulässige Erweiterung ihres Gebrauches betrachten? Sie darf es und muss es. Und diese ihre Unterordnung, diese Prävalenz des Praktischen bedeutet den Primat der praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen[34]).

III.

Seiner berühmten Primatlehre hat Kant in der Kritik der praktischen Vernunft ein besonderes apologetisches Kapitel gewidmet. Es werden darin die Bedingungen erörtert, unter denen die praktische Vernunft den Primat zu führen berechtigt sei und die Gründe, aus welchen man ihn ihr zuerkennen müsse[35]).

Der Begriff des Primates wird hier in engerer, praktischer Bedeutung gefasst. In allgemeinerem Sinne bedeutet er in Hinsicht auf zwei oder mehr durch Vernunft verbundene Dinge »den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein.« Diese Formel ist hier natürlich ausgeschlossen. Sie würde besagen, dass

praktische Vernunft die theoretische bestimmt; und davon kann nicht die Rede sein. Nur ein Vorzug des Interesse ist gemeint, ein Vorzug, der allerdings das praktische Interesse an die erste Stelle setzt und ihm das spekulative unterordnet. Interesse wiederum ist »ein Prinzip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird.« In diesem Sinne kann man allen Gemütskräften ein Interesse beilegen, das von der Vernunft als dem Vermögen der Prinzipien bestimmt wird. Aber auch die Vernunft hat ihren Interessenkreis, und sie bestimmt, begrenzt ihn sich selbst. Ihr Interesse ist ein zwiefaches: es ist spekulativ, sofern es die Erkenntnis des Objekts bis zu den höchsten Prinzipien *a priori* anstrebt, praktisch, sobald es die Bestimmung des Willens in Beziehung auf den letzten und vollständigen Zweck im Auge hat. Und es beginnt erst da, wo eine Erweiterung ihres Gebrauchs gesucht wird; jener Rayon, welcher ihre »blosse Zusammenstimmung mit sich selbst«, den Konsens der Prinzipien und Behauptungen in sich schliesst, gehört noch nicht dazu. Denn das ist nicht mehr als eine *conditio sine qua non* ihrer Thätigkeit. Ist nun das Interesse der Vernunft ein zwiefaches, hier auf die Erkenntnis des Objekts, dort auf die Bestimmung des Willens gerichtet, so bieten sich zwei Möglichkeiten der Erwägung dar. Einmal die, dass reine spekulative und reine praktische Vernunft einander koordiniert wären und Jede von Beiden ihrem Interesse auf eigene Hand und nach bestem Vermögen nachginge [36]). Dann wäre die Folge ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst: Die spekulative Vernunft würde »für sich ihre Grenze enge verschliessen« und nichts, was praktische Ver-

nunft ihr etwan darreichen könnte, in ihr Gebiet aufnehmen; die letztere aber würde ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen und, wo es ihr Bedürfnis heischt, jene innerhalb der ihrigen mit zu befassen suchen[37]). Nur dadurch kann dieser Widerstreit beigelegt, seine Folge verhütet werden, dass in der Verbindung der spekulativen mit der praktischen Vernunft eine von beiden den Primat führt. Und dies ist die zweite Eventualität in Hinsicht auf das doppelte Interesse der Vernunft. Dass der Primat der theoretischen Vernunft zuerkannt werde, liesse sich immerhin denken. Sie würde sodann ihrem auf die Erkenntnis des Objekts gerichteten Interesse unbeirrt folgen und »nach der Kanonik des Epikur alles als leere Vernünftelei ausschlagen, was seine objektive Realität nicht durch augenscheinliche, in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann.« Aber es sind gewisse Bedingungen möglich, unter denen nicht theoretische, sondern praktische Vernunft den Primat führt und führen muss. Denn da doch schliesslich »alles Interesse zuletzt praktisch« und das der spekulativen Vernunft »im praktischen Gebrauche allein vollständig« ist, da ferner es »immer nur eine und dieselbe Vernunft« ist, die, sei es in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien *a priori* urteilt —: so ist schon klar, dass, wenn ihr Vermögen im spekulativen Bereiche nicht genügt, gewisse, ihr übrigens nicht widersprechende Sätze zu acceptieren, sie solche doch, falls ihr Interesse in praktischer Hinsicht es fordert, als genügend legitimiert, hinreichend beglaubigt annehmen darf. Nicht ohne Kautelen freilich: drei Bedingungen sind gestellt, unter denen allein diese Annahme erfolgen, praktische Vernunft allein

den Primat führen darf. Die praktische Vernunft, so lautet die erste, darf nicht als pathologisch bedingt vorausgesetzt werden. Würde sie das, würde sie nur ein »Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Prinzip der Glückseligkeit« verwalten und nicht auf Grund des moralischen Gesetzes für sich selbst praktisch sein —: phantastischer Spekulation, grenzenlosem, aërobatischem Vernunftfrevel wären dann Thüre und Thor geöffnet. Mahomets Paradies, der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit dienen Kant hier als *exempla odiosa* für die theoretischen »Ungeheuer«, die eine pathologisch bedingte praktische Vernunft über die theoretische Grenze schmuggeln würde. »Es wäre dann eben so gut, gar keine Vernunft zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben.« Somit kann praktische Vernunft nur dann den Primat führen, wenn sie für sich praktisch ist, so, »wie das Bewusstsein des moralischen Gesetzes es ausweiset«[38]). Zum andern wird gefordert, dass jene Verbindung zwischen der reinen spekulativen und der reinen praktischen Vernunft, in welcher diese den Primat hat, nicht zufällig, sondern notwendig sei. Wann ist sie aber notwendig? Wir erfahren es hier nicht. Aber die Kritik der reinen Vernunft hatte es schon angedeutet. Nur der moralische Endzweck ist es, welcher die Notwendigkeit dieser Verbindung garantiert. »Die systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen«, so heisst es dort[39]), »welche, obzwar als blosse Natur nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber intelligibele, d. i. moralische Welt *(regnum gratiae)* genannt werden kann, führet unausbleiblich auch auf die zweckmässige Einheit aller Dinge,

die dieses grosse Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, sowie die erstere nach allgemeinen und notwendigen Sittengesetzen, und vereinigt die praktische Vernunft mit der spekulativen.« Wird dann noch, drittens, der Nachweis geführt, dass jene Sätze, welche die theoretische Vernunft als hinreichend beglaubigt, keineswegs aber als Einsichten annehmen soll, ihr nicht widersprechen und, vor allem, unabtrennlich zum Interesse der praktischen Vernunft gehören, dann muss dieser ein Primat in ihrer Verbindung mit der spekulativen allerdings zuerkannt werden. Diesen Nachweis aber erbringt die Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft[40]). Sie sind Symbole, Wahrzeichen des Primates.

IV.

Jene Gegenstände, auf welche die Spekulation der reinen Vernunft in ihrem transzendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft und in denen sie die Totalität der Bedingungen zu gegebenen Bedingten zu finden versucht, sind — darin ist Kant ein Kind seines Zeitalters — die alten teuren, von der Aufklärungsphilosophie so hart umstrittenen Idole: *Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.* Freilich ist das spekulative Interesse an ihnen nur gering; denn sie bleiben jederzeit transzendent und entbehren immanenter Bedeutung[41]). Sie sind keine Erkenntnisobjekte und keine theoretischen Sätze, welche bewiesen wären oder bewiesen werden könnten. Aber sie passieren als denkbar und enthalten keinen Widerspruch. So repräsentieren sie nur das System der transzendentalen Ideeen, welche die spekulative Vernunft zwar »als Aufgaben vertragen, aber nicht auflösen« konnte[42]). In spekula-

tiver Hinsicht somit nur regulative Prinzipien, gehören sie andererseits unabtrennlich zum Interesse der praktischen Vernunft. Nur unter ihrer Voraussetzung ist die Realisation des höchsten Gutes möglich. Sie sind daher Postulate der praktischen Vernunft und zwar: Die Idee der Freiheit, weil sie, wie schon bewiesen, mit dem Bewusstsein des Sittengesetzes notwendig verknüpft ist, dessen Erfüllung ohne sie schlechterdings ausgeschlossen wäre; die Unsterblichkeit der Seele, weil die Heiligkeit als eine völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze von keinem vernünftigen Wesen der Sinnenwelt in irgend einem Zeitpunkte seines Daseins erreicht, also nur in einem ins Unendliche gehenden, approximativen Progressus angetroffen werden kann, dieser aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden persönlichen Existenz sich darbieten könnte[43]); das Dasein Gottes, weil zu der durch das moralische Gesetz geforderten Realisierung des höchsten Gutes und der von diesem inkludierten proportionierten Glückseligkeit eine dieser Wirkung adäquate Ursache, also ein *ens entium* angenommen werden muss, welches eine der moralischen Gesinnung gemässe Kausalität hat und durch Verstand und Willen die Ursache der Natur ist[44]). Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind theoretische, aber als solche nicht erweisliche Sätze, die einem *a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen. Sie sind Postulate der reinen praktischen Vernunft, durch deren Primat sie die von der spekulativen Vernunft in der Schwebe gelassene objektive Realität erhalten, immanent und konstitutiv werden. Was diese nur in Kategorieen denken konnte und als problematische Ideeen, uner-

füllbare Aufgaben des Vorstellungsprozesses liegen lassen musste, postulierte jene aus apodiktischem praktischem Gesetze, machte sie zu assertorischen Urteilen[45]). Der Postulatbegriff gewinnt also hier eine völlig andere Bedeutung als er sie in der Analytik der reinen Verstandesgrundsätze gehabt hatte. Dort wurden die Prinzipien der Modalität als subjektiv-synthetische Sätze Postulate im mathematischen Sinne genannt, weil sie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren, sondern nur die Art anzeigen, wie er eigentlich mit der Erkenntniskraft verbunden wird. Beweisbar sind auch diese Postulate des empirischen Denkens nicht; aber eine Deduktion der theoretischen Rechtmässigkeit ihrer Behauptung ist so wenigstens möglich[46]). Hier aber, im Bannkreis des moralischen Gesetzes, prävaliert das praktische Element; die Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht[47]).

Der Postulate sind drei: Doch wird weder Zahl noch Inhalt von Kant konsequent festgehalten. Die Freiheit erscheint oft als Realität, nicht als Postulat[48]). Die sonst als *factum scibile* behandelte Autonomie des Willens nimmt zuweilen neben Gott uud Unsterblichkeit die dritte Stelle ein. Ebenso wird gelegentlich das höchste Gut, einmal sogar die intelligible Welt, das Reich Gottes als drittes Postulat eingeführt. Jedoch fallen solche Schwankungen, zu denen die souveräne Herrschaft über seinen Gegenstand den Denker leicht verführt, nicht wesentlich ins Gewicht. Es mag genügen, festzuhalten, dass als praktische Postulate im eigentlichen Begriffe definitiv nur das Dasein

Gottes und die Unsterblichkeit der Seele betrachtet werden dürfen[49]).

Verstanden wir die Postulatbegriffe gleichsam als Symbole des Primates der praktischen Vernunft, so würde der Modus, wie dieser sich im einzelnen Individuum manifestiert, dem kongruent sein, was Kant den reinen praktischen Vernunftglauben genannt hat[50]). Die in den Postulaten enthaltene Notwendigkeit ist keine objektive, obligatorische, sondern eine auf das moralische Bedürfnis gegründete von blos subjektivem Charakter. Der Vernunftglaube ist kein Gebot: Glaube kann nicht geboten werden[51]). Er ist die Form eines subjektiven und fakultativen Fürwahrhaltens aus einem Bedürfnisse der reinen praktischen Vernunft heraus, gegründet auf die Pflicht, das höchste Gut zum Objekt des Willens zu machen, gegründet auf die Notwendigkeit, die Möglichkeit des höchsten Gutes und die Summe seiner Bedingungen vorauszusetzen[52]). Das Bedürfnis der spekulativen Vernunft führt auf Hypothesen, das der praktischen zu Postulaten[53]). Aber auch dieses ist ein Vernunftbedürfnis. Wäre es keins, wäre es etwan ein Neigungsbedürfnis, so würde die Befugnis, aus einem Bedürfnisse auf die objektive Realität eines Gegenstandes zu schliessen, mit Recht bestritten werden[54]). Führt nun aber dies Bedürfnis der praktischen Vernunft zu einem Vernunftglauben —: wie darf er sich äussern? Darf ich sagen: Ich weiss, dass Gott und ein zukünftiges Leben ist? Oder: Es ist moralisch gewiss, dass Gott existiert, dass Unsterblichkeit winkt? Keines von Beiden. Mein Fürwahrhalten hat nur subjektiven Charakter, darf also auch nur subjektiv formuliert werden. »Ich bin moralisch gewiss, dass Gott und Unsterblichkeit Rea-

lität haben«, nur so darf ich mich ausdrücken[55]). Einwenden lässt sich gegen die Objekte des reinen praktischen Vernunftglaubens, meint Kant, theoretisch nichts; als unmöglich können sie nicht erwiesen werden. Freilich: *affirmanti incumbit probatio:* und davon sagt der Philosoph nichts. In letzter Linie freilich ist es immer der Primat der praktischen Vernunft, der die objektive Realität des Unbedingten, welche postuliert und geglaubt wird, seinerseits verbürgt. Postulate und Vernunftglaube sind Emanationen, Resultanten des praktischen Primates.

So baut sich innerhalb der sichtbaren eine unsichtbare feierliche Welt auf. Sie hat nicht nur nicht geringere Realität als jene. Sie ist vielmehr die eigentlich wirkliche Welt, der *mundus realissimus.* Und für die Vernunft, welche seine Gesetze realisiert, fordert er daher von Rechtes wegen den Primat. Dem in Zeit und Raum aus einander gezogenen Universum korrespondiert das Reich der Freiheit, der Zwecke, der Gnade, des Intelligibelen, jene bessere Welt, in der die moralischen Gesetze erfüllt werden. Sie verhält sich zum *mundus sensibilis,* wie zur Erscheinung die Dinge an sich. »Sie ist das Ding an sich und liegt der Sinnenwelt zu Grunde; daher ist sie von der letzteren unabhängig, während diese von ihr abhängig ist. Wie sich aber die sinnliche Welt zur intelligibelen, so muss sich unser Erkenntnisvermögen zum Willen, oder, was dasselbe heisst, unsere theoretische Vernunft zur praktischen verhalten: Diese ist von jener unabhängig, während jene von dieser abhängig ist«[56]). Damit ist der Primat der praktischen Vernunft entschieden und zwar prinzipiell. Er ist der Puls des Systems. Er ist kein Zugeständnis, keine nachträg-

lich und nachsichtig gemachte Konzession; seine Verkündung ist ein logisches und zugleich metalogisches Resultat des ganzen vernunftkritischen Werkes. Wer, wie jüngst *Simmel* in seinem feinsinnigen Kantbuche[57]), durch eine intellektualistische Auffassung des Kritizismus sich verleiten lässt, die Primatlehre ihrer entscheidenden Bedeutung für das Kantische Weltbild zu entkleiden, in ihr nicht mehr als eine bedeutungslose Legitimierung der theoretisch unerweislichen Vernunftideeen zu erblicken, wird dem Ganzen des systematischen Baues nicht gerecht, löst einen Grundpfeiler aus seiner Architektonik. Nichts würde auch einen Versuch rechtfertigen, gerade dieses Dogma als Imponderabile auf das Altenteil überwundener Philosopheme zu weisen, dorthin, wo die Monade Leibnitzens, Spinozas Gottesbegriff und des Kusaners *coincidentia oppositorum* ein historisch ehrwürdiges, aber unnützliches Schattendasein fristen. Denn die Lehre vom Primate der praktischen Vernunft hat, ihres moralistischen Rankenwerks, ihrer dogmatisch-metaphysischen Fioriturен entkleidet, noch heute eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Ehe wir uns diese jedoch zu vergegenwärtigen suchen, erscheint es angezeigt, der Kritik, die sie erfahren hat, einige Worte der Betrachtung zu widmen.

V.

Die Lehre vom Primate der praktischen Vernunft hat weniger ihres kühnen Charakters als ihrer moraltheologischen Resultate halber eine gewisse Popularität erlangt; eine Popularität, die sie mit etlichen anderen, zu Schlagworten geprägten Kantischen Theoremen, wie dem kategorischen Imperativ, dem Ding

an sich, der Idealität von Zeit und Raum in nicht gerade sehr erfreulicher Weise teilt. Sehen die einen in ihr den willkommenen Bankerott eines wissenschaftlichen Hochmutes, dessen sich die Philosophie, die Königin der Wissenschaften, nur allzusehr, wie sie meinen, schuldig gemacht hatte, so bringen die anderen ihre Hekatomben dem grossen Zauberer dar, dessen magischer Stab ihre erschlagenen Idole zu neuem Leben erweckte, — dem klugen Künstler, der ihnen, wie Froh den Göttern des Rheingoldvorspiels, eine farbig glänzende Brücke in die Walhall, ins Reich des Uebersinnlichen zimmerte. Des Menschen Wille schuf hier wirklich einmal das Himmelreich; Sterne, die er nicht begehren, theoretisch nicht besitzen sollte, verstanden sich freundlich zu einem tellurischen Einfluss. Aber es liegt auch auf der Hand, dass eine so dehnhafte und exponierte These wie die Primatlehre in gleicher Weise der schärfsten Verurteilung, den dankbarsten Angriffen ausgesetzt war. Angriffen allerdings, die ziemlich in einer Richtung zielten. Denn während die erkenntnistheoretischen Resultate Kants eine unterschiedliche Auffassung zulassen [58]) und ein Skeptiker über die Kritik der reinen Vernunft das Kapuzinerwort »Weiss doch Niemand an wen der glaubt« als Motto setzen könnte, — es gibt keinen schlagenderen Beweis für die Grösse unseres Denkers, sagt *Falckenberg* [59]), als diese Buntheit der Saaten, die auf seinem Acker aufgeschossen sind, — ist die Primatlehre durchaus eindeutiger Natur, und die ihr gemachte Opposition lässt sich kurz und prägnant skizzieren. *Heines* boshafte Persiflage sei flüchtig erwähnt [60]). Sie ist im Grunde mehr als ein Witz und die Zahl derer, welche meinen, dass er

»ausser den Lachern auch das Recht auf seiner Seite« [61]) habe, ist nicht gering. Als ernsthafte Kritik kommen geistreiche Sarkasmen wie diese freilich nicht in Betracht. Anders liegt die Sache bei *Arthur Schopenhauer*. Dieser ganz grosse Mann ist, wie bekannt, der schroffste Gegner der durch den Primat fundierten Moraltheologie, die er nur als Folge einer bedauerlichen, schnöden Reaktion im Kantischen Denken wertet [62]). Sie gilt ihm in einer Auffassung, welcher der kluge *Paul Rée* in seinem interessanten Posthumum mit Bosheit, Witz und Eigenart sekundiert [63]), als Produkt feiger Menschenfurcht und wissenschaftlicher Unredlichkeit, als eine besondere Art von *cant* bei Kant, als ein Jungfernkind der Spekulation, um von Hamann eine Wendung zu borgen. Hume hatte ihn wohl, so mochte diese Gegnerschaft schliessen, aus dem dogmatischen Schlummer geweckt [64]); aber so völlig erwacht schien er doch nicht zu sein. Der Primat der praktischen Vernunft sah einem *deus ex machina* zum Verwechseln ähnlich. Er, welcher legitimieren sollte, war selbst übel eingeführt: er erscheint, ist da, *stat pro ratione voluntas!* Ich halte die bitteren Vorwürfe, die man Schopenhauer um dieser Polemik willen gemacht hat, für begreiflich, aber nicht für gerechtfertigt. Unter den nachkantischen Philosophen ist er der konsequente Atheist, der Fanatiker intellektueller Wahrhaftigkeit, der Todfeind aller Kompromisse zwischen Wissen und Glauben. Seine ungewöhnlich subjektive Auffassung der Vernunftkritik liess ihn die Immanenz ihrer praktischen Tendenz völlig übersehen. Selten ist wohl ein Philosoph so genial missverstanden worden wie Kant von Schopenhauer. Dem war es unfassbar, wie auf

die transzendentale Dialektik mit ihrer grandios zermalmenden Kritik aller rationalen Psychologie und spekulativen Theologie eine theoretisch unhaltbare Moraltheologie folgen konnte, der künstlich und gewaltsam, wie ihm schien, eine praktische Notwendigkeit vindiziert worden war. Er musste darin, begreiflich genug, einen schmählichen Abfall vom heiligen Geiste des Rationalismus erblicken, und traf die vermeintliche Apostasie mit harten Worten und beissendem Hohn. Schopenhauer hat überall die Fehler seiner Tugenden: wer möchte ihn darum schelten? Milder als er haben andere, unter denen ich *Göring* nenne [65]), geurteilt, die dem gesamten Kantischen Philosophieren eine *a priori* praktische Endabsicht imputieren und seinen Kritizismus eben nur als raffiniert angelegte Prolegomena zu Ethik, Vernunftglaube und Moraltheologie betrachtet wissen wollen. Aber angenommen selbst, das wäre der Fall gewesen —: würde ein so eminent spekulativer Kopf wie Kant sich dann wohl damit begnügt haben, den Vernunftideeen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit nur in praktischer Hinsicht objektive Realität zu verleihen, zu verschaffen? Sollte es ihm, den wir als den scharfsinnigsten Kopf in Raum und Zeit der Menschheitsgeschichte, als den Geist ausserordentlichster Sagazität und Penetranz kennen, dann nicht gelungen sein, die Welt des Unbedingten auf eine theoretisch gefestigte, für die zeitgenössische Skepsis unerreichbare Basis zu stellen? Nein, an Kants rein theoretischer Absicht, an seinem leidenschaftlichen Erkenntnistriebe, zu dem er sich feurig bekannt hat, zu zweifeln, ist genau so verfehlt, wie seine Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe, seine intellektuelle Redlichkeit problema-

tisch erscheinen zu lassen. Wohl aber darf man, wie jüngst von *Adickes*[66]) und *Volkelt*[67]) interessant ausgeführt wurde, einräumen, dass die immanent praktische Tendenz nicht nur auf das Glaubensgebiet, sondern hie und da auch auf die Ethik und auf die theoretische Philosophie einen bedenklichen, wenn auch nicht beabsichtigten Einfluss ausgeübt hat. »Manche Gedankengänge«, meint Volkelt zutreffend, »die ihm vielleicht sonst nicht als beweiskräftig erschienen wären, mögen ihm nun genügt haben, weil sie in der Richtung seines moralischen Bedürfnisses lagen und dieses die Empfänglichkeit für sie unwillkürlich verstärkte«[68]). Was also an dem Satze richtig ist, dass alle Philosophie Biographie, alles Denken »Bruchstück einer grossen Konfession« ist[69]), wird hierdurch bestätigt. Und so mag es erlaubt sein, die Motive für manches übereilte Apperçü, für manchen unzulänglichen Syllogismus in die dunkle, von der neueren Psychologie freilich ein wenig diskreditierte Region des Unbewussten zu verweisen, deren Gewalten Kant gleich anderen Denkern unterworfen war, er aber weniger als andere.

Hiermit rühren wir nun schon an das Problem, inwiefern und inwieweit wir der Lehre vom Primate der praktischen Vernunft heute noch Gewicht und Bedeutung, überhistorische, bleibende, zuerkennen dürfen. Da ist es denn von vorneherein klar, dass sie »ein Gedanke ist, den Jeder durchdenken muss, an dem man sich nicht vorbeibalançieren darf, wenn man zum tiefen Verständnis des ethischen Problems vordringen will«[70]). Es ist ferner klar, dass wir die Primatlehre, um sie richtig bewerten zu können, sauber aus dem Zusammenhang des ethischen Formalis-

mus und jener bizarren Metaphysik lösen müssen, in welchen sie bei Kant verknüpft ist. Insbesondere werden uns auch die Objekte der Postulate unter diesem Gesichtspunkte bedeutungslos. Denn welchen materiellen Inhalt eine durch praktische Vernunft etwan erreichte Glaubensgewissheit hat, ist eine Frage von nur sekundärem Interesse. Schliesslich aber sei auch betont, dass wir die prinzipielle Scheidung der Psyche in eine Willens- und Verstandesfunktion, auf die in der Einleitung dieser Abhandlung hingewiesen wurde, generell für durchaus zutreffend erachten.

Unter diesen Prämissen ist das Problem des Primates der praktischen Vernunft ein zwiefaches. Es spaltet sich in eine *quaestio facti* und eine *quaestio juris*. Was die erstere angeht, so wird sie von Seiten der psychologischen Dualisten gegenwärtig wohl ausnahmslos dahin beantwortet, dass ein Primat der praktischen Vernunft, oder, weniger Kantisch gesprochen, eine Präponderanz des Willens, des Gefühls, des Glaubens im psychischen Leben der Einzelpersönlichkeit thatsächlich nicht zu verkennen, nicht zu bestreiten ist. Ohne auf die zahlreichen Situationen des täglichen Lebens, in denen aus politischen, pädagogischen, gesellschaftlichen Opportunitätsgründen das Wissen und Denken praktischen Mächten subordiniert wird, näher einzugehen, sei hier nur auf die enorme Bedeutung hingewiesen, die der Primat der praktischen Vernunft, präziser gesprochen: der Primat des Willens in der Geschichte der Philosophie, in der Genealogie der individuellen Weltanschauung von jeher bekundet hat. Wir haben gesehen, dass selbst ein so besonnener, so genial nüchterner Denker wie Kant Einflüssen dieser Art sich nicht entziehen konnte. Wieviel davon sei-

ner Erziehung, wieviel anderen Gewalten zuzuschreiben sei, haben seine Biographen zu analysieren versucht. Und blieb schon dem grossen Kant »ein Erdenrest, zu tragen peinlich« —: wie viel mehr mochten andere, die weniger exakt, weniger unpersönlich philosophierten, den Einflüsterungen ihrer Gefühlsmächte unterworfen sein. In der That: der Mensch ist keine intellektuelle Rechenmaschine. Sein Denken und Dichten wird von Trieben, unbewussten Vorstellungen, dunklen Willensimpulsen mehr, als er meist ahnt, bestimmt und gefördert. »Hinter der logischen Arbeit des Begründens und Folgerns«, so lesen wir bei *Falckenberg*[71]), »stehen als treibende, lenkende, hemmende Agentien psychische und historische Mächte, selbst zum grossen Teile nicht logischer Natur, aber stärker als alle Logik.« Und alle Theorieen und Weltanschauungen »haben ihre letzten Wurzeln im Affekt und bleiben, wenn sie auch mit den Mitteln des Denkens arbeiten, in höchster Instanz Sache des Glaubens, des Gefühls, des Entschlusses.« Wollten wir aber fragen, warum das so sei, so scheint uns ein Gleichnis *Schopenhauers* einen Wink zu geben, der, bei der Betrachtung der letzten Stufe der Objektivation des Willens mit bildlichem Ausdrucke meint, dass der Wille sich im Intellekt »ein Licht angezündet« habe[72]); womit schon angedeutet ist, wie sehr dieser das Inferiore und Sekundäre sei. *Paulsen* hat diesen Gedanken einmal in einer reizvollen Hypothese ausgesponnen[73]). Eine vollendete Entwicklungsgeschichte der organischen Welt, so bemerkt er, würde zeigen, wie unter dem Gesichtspunkte der Profundiorität des Willens die intellektuellen Funktionen in ihrer aufsteigenden Reihe gebildet sind.

Die sinnliche Wahrnehmung, zunächst auf direkte Berührung des Objekts eingeschränkt, entwickelte allmählig die in räumliche Ferne reichenden Organe des Gesichts und Gehörs, womit entsprechende Ausbildung der Bewegungsorgane Hand in Hand ging. Der Wille verschaffte sich dadurch Ausdehnung seines Selbsterhaltungskreises über den Bereich hinaus, den seine leibliche Erscheinung unmittelbar erfüllt. Auf Grund dieser Steigerung gelang ihm dann mehr und mehr auch die Entwickelung jenes Organs, welches in ähnlicher Weise die Ueberwindung der zeitlichen Entfernung ermöglichte: der Funktion des Folgerns aus Vergangenem auf Zukünftiges, d. h. des Verstandes.

Neben diesem thatsächlichen Primat des Willens in Weltanschauungsfragen, unter denen die religionsphilosophischen Ideale besonders charakteristische Merkmale bieten[74]), ist auch in anderen Hinsichten eine Prävalenz des Praktischen nicht zu verkennen. Einmal in der Frage nach dem Wertunterschied zwischen Denken und Handeln; sodann im Problem der erkenntnistheoretischen Bedeutung des Primates. Diese erkenntnistheoretische, tiefste Bedeutung des Primats der praktischen Vernunft, die *Fichte* als erster erkannt und erfasst hat, besteht darin, dass alles Denken nur darum zur Wahrheit als einem Werte führen kann, weil es auf Glauben, d. h. auf dem Willen beruht; darin, dass »unser Wissen sich schliesslich nur durch unser Wollen realisiert und dadurch zu Stande kommt, dass wir unsern Denkthätigkeiten bestimmte Zwecke setzen. Der vollkommene Verzicht auf ein von unserem thatsächlichen Tun unabhängiges Wollen würde zuletzt sich selbst ver-

nichten, indem er den Unterschied von wahr und falsch aufhöbe, der nur besteht, sofern das thatsächlich sich vollziehende Denken an einem Ideale gemessen wird« [75]).

Dürfen wir also die *quaestio facti* im Sinne eines sich thatsächlich geltend machenden Primates der praktischen Vernunft beantworten, so ist uns damit freilich eine Richtschnur zur Lösung der *quaestio juris* noch nicht gegeben. Dass beispielsweise Handeln wichtiger sei als Denken, scheint zwar auf den ersten Blick und aus den bestehenden Verhältnissen heraus einzuleuchten. Hat diese Entscheidung doch auch nicht nur alle tieferen Ethiker bis heute auf ihrer Seite, sondern kann sich sogar auf *Goethe* als Eideshelfer und höchste Autorität berufen. Die interessante Uebereinstimmung zwischen Kant und Goethe in dieser Auffassung des Primats der praktischen Vernunft hat *Simmel* einmal feinsinnig erörtert [76]). Aber so verführerisch es sich auch darstellen mag, dem Handeln — ob dem moralischen oder dem aussermoralischen, bleibt hier dahingestellt — den Interessenvorrang und ein Plus an Wert einzuräumen; so verlockend es sein mag, mit Fichte zu betonen, dass wir da sind, um zu handeln und dem Triebe zur Thätigkeit zu gehorchen —: von theoretischem Standpunkte aus ist diese Behauptung doch ziemlich gewagt und zweifellos unzulänglich begründet. Denn im Grunde ist mit ihr die Beziehung auf einen absoluten Wert gegeben, also keineswegs das, was die theoretische Vernunft unbesehen annehmen darf, ohne in gewisser Hinsicht ihre Befugnisse zu überschreiten und transzendent zu werden. Es lässt sich sogar sehr wohl denken, dass die Umkehrung jener These richtig wäre, und dem Denken

ein Wertvorrang zuzusprechen, reinem Intellektualismus entschieden das Wort zu reden sei. Denn die Philosophie erscheint nur als ein kontinuierlicher Versuch, Erkenntnisse zu antezipieren, zu denen allein die natürliche Entwicklung des menschlichen Intellekts in seiner fortschreitenden Differenzierung nnd approximativen Perfektibilität führen kann. Es wäre darum nicht unmöglich, dass im Verlaufe dieser Entwicklung jener absolute Wert, der kein ethischer zu sein braucht, sondern ein ästhetischer sein könnte, gefunden würde. Denn dass »alles Interesse zuletzt praktisch ist,« wissen wir noch keineswegs: Zunächst könnte das theoretische Interesse für uns das letzte sein. Und jedenfalls erscheint noch heute jener Einwand, den schon Aenesidemus gegen Kant erhob, durchaus stichhaltig: dass nämlich die praktische Vernunft sich mit allen ihren Forderungen, »mögen sie uns auch noch so heilig vorkommen,« dem Gerichtshof der theoretischen Vernunft stellen muss, damit diese untersuche, ob ihre Forderungen gültig und verbindlich seien [77]).

Hierin ist nun auch schon angedeutet, nach welcher Seite hin die *quaestio juris* in Hinsicht auf die psychologische und erkenntnistheoretische Bedeutung des Primates der praktischen Vernunft zu beantworten sein wird. Wenn wir diesen Primat auch *de facto* zugeben, räumen wir ihm doch keinerlei Rechte ein. Er ist zweifellos eine tiefe psychologische Einsicht, darf aber nie philosophisches Prinzip werden. Nichts ist wahrer und treffender als jene Worte Falckenbergs von der affektualen Genese jedweder theoretischen Meditation. Aber nichts ist auch gefährlicher, als einen falschen Schluss, eine irrige Lehre aus ihnen zu ziehen. Die theoretische Vernunft darf

schlechterdings nicht Dinge als hinlänglich legitimiert annehmen, deren Unbeweisbarkeit oder Unmöglichkeit sie eingesehen hat. Sie darf es nicht — mag das praktische Interesse jene Annahmen noch so dringend fordern, mag deren Widerspruchslosigkeit sie noch so ungefährlich erscheinen lassen. Die Philosophie macht keine Konzessionen. Ueberall, wo die Vernunft sich damit nicht selbst verleugnen würde, hätte das freilich nichts zu sagen. Aber eben auf philosophischem Boden wäre ein solches Verfahren gleichbedeutend mit Selbstaufopferung und Resignation. Dass der Glaube anfange, wo das Wissen aufhöre, gilt zwar als alte Wahrheit und Weisheit; schon *Bacon* hatte behauptet, dass ein wenig Philosophie von Gott ab-, viel Philosophie zu Gott zurückführe. Aber für die Philosophie giebt es keine Grenzen; auch ihr Horizont ist labil und stets eine optische Täuschung. Der wissenschaftliche Mensch, den die sokratische Schule, der Rationalismus der Neuzeit und die französische Aufklärung erstrebte, ist noch immer ein Ideal. Freilich, wie alle Ideale, nie Faktum, immer nur Regulativ. Und dieser wissenschaftlicher Mensch wird in dem unbezweifelbaren Primat der praktischen Vernunft stets nur die Warnung erblicken, gewonnene Einsichten, die Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen, allzu rasch zu inventarisieren. Es wird ihm angelegen sein, sie in sorgfältigster Weise gerade daraufhin zu prüfen, ob nicht vielleicht doch *the wish the father of the thought* war und ob bei ihnen, den blendenden Apperçus, den verlockenden Hypothesen nicht irrationale Mächte schlimme Gevatterschaft standen. Jenes verfängliche Gefühl »Dies muss wahr sein«, das der Naïve gewöhnlich als Kriterium

der Wahrheit glaubt ansehen zu dürfen, wird ihm die stärksten Zweifel wecken. Ob eine Wahrheit lähmend, ein Irrtum fruchtbar und lebenfördernd sei, wird ihn, der nach allgemeingültiger Erkenntnis strebt, nicht interessieren, seine Werttafel nicht beeinflussen. Und so, indem er als gewissenhafter Forscher durch die Philosophie eine wissenschaftliche Weltanschauung gewinnt, wird er den Philosophen nicht seines ersten Rechtes, seines schönsten Stolzes berauben: überall das letzte Wort sprechen zu dürfen und keine Götter neben sich zu dulden, Scheingötter, Götter mit thönernen Füssen.

VI.

Wer einmal den originellen Vorschlag *Schopenhauers*[78]), eine tragische Litterargeschichte zu versuchen, auszuführen sich anschickte, dürfte nicht achtlos, würde nicht ohne Ertrag an den Jahrzehnten vorübergehen, welche die Epoche der frühnachkantischen Philosophie umfassen. Wie jeder Mensch, nach *Nietzsche*[79]), sein typisches Erlebnis hat, das immer wiederkehrt, so wiederholt sich in der Geschichte des Geistes jeweils, bis ein Werk oder Gedanke von dauerndem Werte, ragender Bedeutung durch die Zeitgenossen aufgenommen und begriffen ist, derselbe typische Prozess. Kaum eine Phase seines Verlaufes ist dem Kritiker der reinen Vernunft erspart geblieben. Die anfängliche Teilnahmlosigkeit — »Du wirkest nicht, alles bleibt so stumpf« — mochte Kant noch, vielleicht nicht ohne eine gewisse Ironie, als kritische Behutsamkeit und peinliche Sorge, das schwierige Urteil nicht zu übereilen, auffassen[80]). Bänglicher und unbehaglicher wurde dem Philosophen,

der hitzige Gegnerschaft und systematisch bornierten Hass[81]) im Bewusstsein der guten, hohen Sache unschwer ertrug, bei den vielfältigen Zwistigkeiten zu Mute, die sich um einzelne Grundsätze, wesentliche Dogmen seines Systems entspannen; bei den Modifikationen, Umdeutungen und Missdeutungen, die seine Philosophie zum Teil gerade durch diejenigen erfuhr, die sich Bekenner und Jünger seiner Lehre nannten oder nennen liessen. Man ist nicht ungestraft Meister und das *servum imitatorum pecus* hängt sich unvermeidlich an alles, was durch Grösse oder Eigenart excelliert. So ging es denn Kant, wie es dem Stifter der christlichen Religion gegangen ist, oder wie Goethe meinte, dass er es mit seiner Farbenlehre habe erfahren müssen. »Man glaubt eine Weile, treue Schüler zu haben, und ehe man es sich versieht, weichen sie ab und bilden eine Sekte«[82]). Das Schicksal zahlreicher theoretischer und praktischer Sätze der Kantischen Philosophie, durch die Epigonen umgebildet, vernachlässigt oder weiter entwickelt zu werden[83]), teilt auch die Lehre vom Primate der praktischen Vernunft. Sie mehr als andere, weil sie tief und fruchtbar wie wenige war; weil die Elemente des religiösen und moralischen Lebens auf ihr zu beruhen schienen; weil endlich alle jene Nachkantianer mehr oder minder dachten wie Schopenhauer: »Dass die Welt bloss eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der grösste, der verderblichste, der fundamentale Irrtum, die eigentliche Perversität der Gesinnung und ist wohl im Grunde auch das, was der Glaube als den Antichrist personifiziert hat«[84]). Dass ein Neues — und die Primatlehre in der Kantischen Fassung war neu — den eigenen Anschauungen

der Späteren künstlich oder gewaltsam eingeordnet wird, bedarf keiner Erwähnung. Wo der Primat der praktischen Vernunft acceptiert und übernommen wird, muss er sich dem System des Epigonen anschmiegen. Und wenn es auch verwegen genug erscheint, »die biologische Hypothese Darwins als philosophisches Weltprinzip zu fruktifizieren und die Geisteswissenschaften den Gesichtspunkten der mechanischen Entwicklungslehre zu unterwerfen«[85]), so ist man doch auch hier wie sonst nicht selten stark versucht, die den Transformismus bedingenden Gesetze der Anpassung und Vererbung parabolisch oder gar faktisch an den Verlauf philosophiegeschichtlicher Perioden anzulegen.

Der erste, lauteste und urbanste Herold der Kantischen Philosophie, Reinhold, hat der Theorie vom Primate der praktischen Vernunft gegenüber zwei völlig disparate Standpunkte nach einander inne gehabt. Schon das ist für des Mannes Wesensart ungemein charakteristisch. Denn dieser »Selbstdenker aus dem Mittelstande«[86]) war ein unstäter, beweglicher Geist, der nie zum zweiten Male in denselben Strom stieg. Er hatte, unter den Frühesten nach Kant, die geschmeidigste Psyche, die erstaunlichste geistige Versabilität. Welche Wandlungen hat er nicht durchgemacht, und wie oft hat sich sein Sehnen nicht missverstanden! Wie wurde er in faustischem Drange nicht müde, sich immer wieder von Neuem zu »häuten«. Kein Dekadent von 1800, kein neurasthenischer Schwächling, der ein Säkulum später mit differenziertem Nervensystem blasiert zu posieren geliebt hätte. Aber es war sein Schicksal, immer nur zerschlagene Welten, entthronte Götter, zerbrochene Altäre zu sehen; immer

wieder zu verbrennen, was er angebetet hatte. So trieb es ihn aus einer Weltanschauung in die andere: in jede lebte er sich hinein, in jeder lebte er sich aus. Nicht stark und eigenständig genug, um produktiv zu sein, durchlief er in rascher Folge die Standpunkte von Leibnitz, Herder, Kant, »Reinhold«, Fichte, Schelling, Jakobi, Mendelssohn, Bardili und Thorild[87]). Aber die Geschichte der Philosophie nennt ihn mit Stolz nur als den Evangelisten des Kritizismus, mit Wohlwollen noch als den Systematiker seiner eigenen, der Elementarphilosophie —: und diese beiden Gestalten des philosophischen Proteus sind es auch allein, in denen er für die Primatlehre in Betracht kommt.

Sein Sohn hat ihm die Biographie geschrieben. Er rühmt als eine »ebenso achtungswürdige wie liebenswerte« Eigentümlichkeit des Vaters die Weise, wie dessen theoretisches Interesse für die Lösung der Aufgaben seiner Wissenschaft durch sein praktisches Interesse für Frömmigkeit und Sittlichkeit bestimmt, wie seinem forschenden Verstande durch sein den Glauben des Gewissens in seltener Reinheit bewahrendes Gemüt die Richtung auf ein höchstes Ziel gegeben war«[88]). In gleichem Sinne heisst es einmal in den Briefen über die Kantische Philosophie, dass der selbstdenkende also philosophische Supernaturalist die Befriedigung seines Kopfes im Skeptizismus antreffen würde, wenn es ihm durch die ungewöhnliche Lebhaftigkeit und Reinheit seines sittlichen Gefühles nicht unmöglich würde, die Unbeantwortlichkeit der die Grundwahrheiten der Moralität und der Religion betreffenden Fragen, und die daraus erfolgende Unzuverlässigkeit jener Grundwahrheiten für möglich zu

halten[89]). Ohne das Werturteil des Sohnes über diese Eigentümlichkeit des Reinholdschen Geistes, die, vielleicht, achtungswürdig und liebenswert, sicherlich aber auch nicht unbedenklich ist, zu acceptieren, halte ich sie für bezeichnend genug, um ihr eine wesentliche Bedeutung für die psychologische Beurteilung des Philosophen zuzuschreiben. Was ist sie denn anderes als der lebendige Ausdruck eines Primats der praktischen Vernunft im innerlichsten Denken dieser Persönlichkeit! In der That: religiös-moralische Motive waren es, die Reinhold zum Proselyten des Kritizismus machten. Erfolglos, so gesteht er, habe er die Standpunkte der Theisten und Pantheisten, der Skeptiker und Supranaturalisten durchlaufen[90]). Die Kritik der reinen Vernunft, ein »Evangelium«, aber eine »Apokalypse«, löste ihm religiöse und philosophische Zweifel[91]). Und die »Briefe«, Reinholds tüchtigstes Werk, sind das Dokument des neu gewonnenen Bodens. Mit leidenschaftlicher Seele ergriff er die Resultate, die der Kritizismus für Moral und Religion gezeitigt hatte. Auf sie hinzuweisen, war der vornehmste Zweck seiner Briefe[92]). Seltsam genug: Der Primat der praktischen Vernunft kommt, so formuliert, in ihnen nicht vor. Aber die Gewissheit dieses Primates geht, als ein warmer Unterstrom, durch das ganze Buch. Jenes ihm wichtigste Problem aller Philosophie, den zureichenden Grund unserer Rechte und Pflichten in diesem, unserer Hoffnung für das künftige Leben zu finden, scheint ihm glänzend gelöst zu sein[93]). Das Eine, was der Menschheit notthut, ist ihm enträtselt[94]). So gewinnen die Postulate für ihn weltbedeutenden Sinn. Das Dasein Gottes ist durch praktische Vernunft bewiesen, die Zentralfrage reli-

giösen und ethischen Lebens damit beantwortet. Atheismus und Skeptizismus, Theismus und Supranaturalismus müssen, sofern sie beweisen wollen, resigniert die Segel streichen. Jenseits theoretischer Demonstration ruht, im Grunde des moralischen Glaubens, die Gewissheit der Gottesexistenz. Glaube und Wissen reichen sich die Hände. Weise und Thoren, Philosophen und Dutzendmenschen fühlen sich fortan gedrungen, einen künftigen Richter ihrer Handlungen anzunehmen[95]). Diese Religion der reinen Vernunft ist das grosse Religionssystem der Unfehlbarkeit. Sie verhält sich zum Christentum, wie zur praktischen Sittenlehre die theoretische[96]). Sie basiert auf dem moralischen Erkenntnisgrunde, dem einzig »probehältigen«, dem selten fruchtbaren[97]). Denn auch Freiheit und Unsterblichkeit werden uns durch ihn gewiss. Jene als Prämisse der Autonomie des Willens, diese als Postulat der praktischen Vernunft[98]). Beide verficht Reinhold auf Kantischem Boden, mit Kantischen Waffen; und nicht ohne manche feine Parade aus eigenen Mitteln. Kritik übt er selten. Wo er sie übt, ist sie unerheblich, trifft sie Unwesentliches. Seine Sprache ist durchweg die eines Ueberzeugten, Begeisterten.

Es muss überraschen, wie diesem Evangelisten des Primats da, wo er vom Kritizismus zur Elementarphilosophie eigener Observanz überschwenkt, das mit so leidenschaftlicher Glut vertretene Dogma gleichsam unter den Händen entschwindet. Als er in Jena sich anschickte, Kantische Philosophie zu dozieren, begannen ihm die Prinzipien der Vernunftkritik problematisch zu werden[99]). Schon in den Briefen deutet er gelegentlich an, dass es nötig sein werde, in einer

streng wissenschaftlichen »Philosophie ohne Beinamen,« einer *philosophia prima*, die Vernunftkritik zu revidieren und die Hauptmomente des Erkenntnisvermögens auf einen allgemein geltenden Grund, auf eine zentrale Funktion zurückzuführen[100]). Und der leise erwachende Finderstolz weist Kant schon nur mehr die Rolle eines Vorgängers, dem Kritizismus die eines Gerüstes für das künftige Gebäude der Elementarphilosophie zu[101]). In seinem *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* glaubte Reinhold diese definitive Elementarphilosophie gegeben zu haben. Aber es war nur eine flache Paraphrase der Kantischen. Hier vermeinte er der gemeinschaftlichen, von Kant vermuteten Wurzel jener beiden Stämme der Erkenntnis auf den Grund gekommen zu sein, welche die Kritik der reinen Vernunft als Sinnlichkeit und Verstand, Rezeptivität und Spontaneität coordiniert hatte. Das Bewusstsein als das Vermögen aller Vorstellungsthätigkeit ist das Urfaktum, der zentrale Satz, der als letzter und höchster allen Vernunftfunktionen vorhergeht und allen Untersuchungen der Vernunftkritik latent zu Grunde lag. Die Vorstellung ist das Primäre; Anschauung, Begriff, Idee sind sekundär[102]). Dann freilich konnte — und das übersah Reinhold — von einem Primate der praktischen Vernunft von der theoretischen nicht mehr die Rede sein. Das Vernunftsystem ist nunmehr intellektualisiert. Der Elementarphilosoph kehrt zum psychologischen Prinzip des dogmatischen Rationalismus zurück[103]). Der erste Nach- und Neukantianer wird zum vorkantischen Universalisten. Ob er es wirklich nicht gewahr wurde? Ob er sich es vielleicht nur nicht eingestehen wollte? *Ignoramus.* Auf eine Analyse des praktischen Ver-

mögens hat Reinhold sich jedenfalls nicht eingelassen. Er stellte sie in Aussicht, ist sie aber schuldig geblieben. Zwar hat er versucht, auf wenigen Seiten, eine Art Theorie der praktischen Vernunft, des Begehrungsvermögens zu geben. Aber sie blieb ein schwächliches Appendix der Elementarphilosophie, in dem die Begehrungen unter das Erkenntnisvermögen subsumiert werden. Hier lagen die Grenzen der neuen Theorie[104]). Hätte Reinhold begonnen, das praktische Vermögen unbefangen und eingehend zu analysieren, so wäre ihm bald klar geworden, dass die Vorstellung das Primäre und Ursprüngliche schlechterdings nicht sein kann; und dass, wer auf den Primat der praktischen Vernunft Verzicht leistet, auch die durch ihn getragene Moraltheologie rettungslos preisgiebt.

Man kann sich eines kritischen Eingehens auf die Elementarphilosophie, deren Konturen hier nur flüchtig angedeutet wurden, weil sie für die Schicksale der Primatlehre unerheblich ist, heute füglich für überhoben erachten. Was man gegen sie einwenden darf, hat Schulzes neuer Aenesidemus ihr schon vor hundert Jahren mit glänzendem Scharfsinn und schneidender Wucht vorgerückt[105]). Wenn Reinhold sich dem reizenden Wahne hingegeben hatte, durch seine Elementarphilosophie sei der Kritizismus erst recht und eigentlich begründet, befestigt und aus dem Fundamente entwickelt worden, so belehrte ihn Schulze, dass er nur Eines erreicht hatte: die Schwächen und Widersprüche des Vernunftsystems in die hellste Beleuchtung gerückt, klugen Gegnern die günstigsten Angriffspunkte gewiesen zu haben. Und ebenso eindringlich, wie Aenesidem seine Aufgabe, in das theoretische Mauerwerk des Kritizismus und der

Elementarphilosophie methodisch Bresche zu legen, besorgte, machte er seine Bedenken gegen den von Reinhold zuerst so streitbar verfochtenen, dann so seltsam aus den Augen verlorenen Primat der praktischen Vernunft geltend. Mit jener kühlen Skepsis, die in seinem klugen Buche so erfrischend und sympathisch berührt, wehrt er zuvörderst überlegen die oft beliebte, von seinem imaginierten Mitunterredner mit Eifer vorgebrachte These ab, dass es bei der Prüfung eines philosophischen Systems auch auf die Grösse und Erhabenheit der Ansichten ankäme. Mit Recht tendiert seine Zensur ausschliesslich auf die Beurteilung der Zweckmässigkeit und Brauchbarkeit der Mittel, die der Philosoph zur Erreichung seiner Absichten angewandt hat, und durch die er das vorgesteckte Ziel genommen zu haben meint[106]). Unzulänglich ist, nach Aenesidems Ausführungen, die Begründung des Primats und seiner Moraltheologie. Ueberzeugung und Glaube, so beginnt er seine skeptische Deduktion, kann nur durch Erkenntnisgründe bewirkt werden, die man eingesehen hat. Aus der Evidenz des Sittengesetzes resultiert noch keine Evidenz für jene Räsonnements über das Sittengesetz[107]), welche die Realität des Unbedingten darthun sollen. Wenn diese Räsonnements Pseudosyllogismen sind, so beweisen sie nichts und können weder Moraltheologie noch Vernunftglauben bewirken. Es sind Pseudosyllogismen, und zwar aus folgenden Gründen: Die Moraltheologie schliesst von etwas, das geboten wird, auf die Realität der Bedingung, unter der das Gebot allein erfüllt werden kann; von der geforderten Heiligkeit auf die individuelle Fortdauer, von der im höchsten Gute postulierten Glückseligkeit auf die Existenz des

allerrealsten Wesens [108]). Hierin liegt das πρωτον ψευδος: Eine unmögliche Handlung kann uns niemals geboten werden; und zu der Möglichkeit einer Handlung gehört vorzüglich auch das Dasein aller derjenigen Bedingungen, die die Voraussetzung ihrer Realisation sind, unter denen sie überhaupt zustande gebracht werden kann [109]). Die Gesetze *a priori* und die Immediatvorschriften der praktischen Vernunft machen hier keineswegs eine Ausnahme. Zur Gültigkeit auch ihrer Gebote ist das Vorhandensein der Bedingungen ihrer Realisation unumgänglich notwendig. Was die praktische Vernunft befiehlt, muss gewollt werden können. Daraus, dass mir etwas zu leisten möglich ist, sehe ich erst, dass die Vernunft es thatsächlich befiehlt. Und vor allem: es bedarf einer Prüfung, ob etwas ein Gebot für mich sei. Das Tribunal der theoretischen Vernunft entscheidet, ob die Forderungen der praktischen Vernunft, »mögen sie uns auch noch so heilig vorkommen«, verbindlicher Art sind. Hier allein wird konstatiert, ob die Realisation eines Gebotes möglich, die Summe der Bedingungen seiner Realisation gegeben sei [110]). Wie schliesst die Kantische Moraltheologie? Sie behauptet, etwas sei da, weil sein Dasein die Bedingung ausmacht, unter welcher allein eine Forderung erfüllt werden kann. Das ist nichts weniger als ein Vernunftschluss; und darum werden die Gebote der praktischen Vernunft erst dann für uns verbindlich sein, wenn wir die Notwendigkeit der durch den Primat verbürgten Voraussetzungen individueller Fortdauer und eines allerrealsten Wesens eingesehen haben [111]). Glaube beruht auf Erkenntnis, Erkenntnis auf Gründen. Und an Gründen fehlt es. *Il ne suffit pas de le dire,*

il faut le prouver, sagt Galiani. Das Unterfangen der Moraltheologie ist nicht wesentlich verschieden von dem der Kosmotheologie: Beide schliessen vom subjektiven Gedachtwerdenmüssen auf objektives Sein[112]). Die praktische Vernunft gestattet sich, unbillig genug, der theoretischen Vorschriften zu machen. »Besteht aber wohl die Würde der Vernunft darin, dass sie etwas ohne zureichende Gründe für wahr hält und durch blosse Machtsprüche über etwas entscheidet[113])?« Was Aenesidem gegen Kant hier geltend macht, ist also, wie man sieht, durchaus prinzipieller Natur. Dem Primat der praktischen Vernunft stellt er den der theoretischen entschlossen gegenüber. Und wenn er darin auch, wie schon an anderer Stelle erwähnt wurde, Recht hat, so halten doch auf dem Boden immanenter Kritik Kants seine Gegengründe einer Antikritik nicht Stand. Kein Geringerer als Fichte ist, in einer seiner frühesten Schriften, dem Aenesidem und seiner Verwerfung des praktischen Primats entgegengetreten[114]). »Das Sittengesetz richtet sich,« so beginnt er, »zunächst nicht an eine physische Kraft, als wirksame, etwas ausser sich hervorbringende Ursache; sondern an ein hyperphysisches Begehrungs- oder Bestrebungsvermögen, oder wie man es nennen will. Jenes Gesetz soll zunächst garnicht Handlungen, sondern nur das stete Bestreben nach einer Handlung, hervorbringen, auch wenn dasselbe, durch die Naturkraft gehindert, nie zur Wirksamkeit (in der Sinnenwelt) käme . . . Wenn das Ich in der intellektuellen Anschauung ist, weil es ist, und ist, was es ist; so ist es insofern sich selbst setzend, schlechthin selbstständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewusstsein aber, als Intelligenz, ist nur in Beziehung

auf ein Intelligibles, und existiert in sofern abhängig. Nun soll dieses dadurch sich selbst entgegengesetzte Ich nicht zwei, sondern nur ein Ich ausmachen, und das ist geforderter Massen unmöglich; denn abhängig, und unabhängig stehen im Widerspruche. Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbstständigkeit nicht aufgeben kann; so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und dies ist die Bedeutung des Ausdrucks: die Vernunft ist praktisch.« Das sind Gedankengänge, die den späteren, erkenntnistheoretischen Fortbildner der Lehre vom Primate der praktischen Vernunft schon deutlich ahnen lassen.

VII.

Hatte der Elementarphilosoph Reinhold, als er, aus Kants Bahnen weichend, selbstständigem Denken einen adäquaten Ausdruck suchte, den Primat der praktischen Vernunft aufgegeben, ohne sich dessen klar bewusst zu werden; so stellt die Ethik des subtilen Maimon, der in diesem Zusammenhange weiter in Betracht käme, eine bewusste Reaktion gegen die Primatlehre dar. Das persönliche Interesse an dem moraltheologischen Resultat, dem die Briefe über die Kantische Philosophie ihre »praktische Wärme«[115]) verdanken, fehlte diesem klugen Talmudisten, den das Leben wie ein eiserner Mörser unbarmherzig geschüttelt hatte, der alles, was er war, seiner eigenen Kraft und Zähigkeit verdankte[116]). »Man muss«, schreibt er einmal[117]), »über Gott, Unsterblichkeit und Moral mit eben der Gemütsverfassung, als über die Quadratur

des Zirkels nachdenken.« Auch er war, wie Reinhold, von dem Bestreben ausgegangen, den »höchsten Gattungsbegriff der Erkenntnis«, die Zentralfunktion des theoretischen Vermögens ausfindig zu machen [118]). Reinhold hatte den Satz des Bewusstseins als Universalprinzip seiner Philosophie zu Grunde gelegt. Aber er liess das Bewusstsein nur für Vorstellungen gelten [119]). Im Bewusstsein wird, so lautete seine These, die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen [120]). Maimon wagte sich in der Analyse noch um einen Schritt weiter zurück. Er warf ein, dass dieser Satz nie vom Bewusstsein überhaupt, sondern stets nur vom Bewusstsein einer Vorstellung gelten könne [121]). Das »Bewusstsein überhaupt« aber, welches dem Bewusstsein einer Vorstellung präludiert, weil es dessen erkenntnistheoretische Prämisse ist — das war ihm der gesuchte höchste Gattungsbegriff aller Funktionen des Erkenntnisvermögens [122]). Aus ihm erwuchs nun Maimons kritischer Skeptizismus, der sich zu zahlreichen Kantischen Lehren in schroffen Gegensatz stellte. Von den verschiedenen Differenzpunkten, welche sich unter Anderem auf die Erfahrung, das Ding an sich und die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe beziehen, kommt in Hinsicht auf die Primatlehre nur die heterodoxe Auffassung des Vernunftcharakters, soweit er die Ideeen betrifft, in Betracht. Die Vernunft bedeutet auch Maimon zwar ein Vermögen zu schliessen [123]). Aber es gilt ihm als falsch, das Dringen auf die Totalität der Bedingungen zu dem gegebenen Bedingten als eine der Vernunft eigentümliche Form zu betrachten [124]). Das mag ein Vernunftgesetz sein, meint er, aber es ist durch die

Natur der gegebenen Reihe beschränkt. Nur brauchbar, wenn diese endlich ist. Ist die Reihe nicht endlich, so führt der Gebrauch dieses Vernunftgesetzes auf einen Widerspruch. Nach Kant ist die Vorstellung des letzten Gliedes in der Totalitätsreihe der Bedingungen nur dann eine Idee, wenn die Reihe unendlich ist. Hebt aber die Idee die Form der Vernunft auf, so kann sie nicht in ihrer Natur begründet sein. Wo liegt nun ihr Ursprung? In der Natur der produktiven Einbildungskraft. Diese überträgt die Form eines Objektes, auf das sie sich bezieht, auf ein anderes Objekt, auf das sie sich nicht bezieht [125]). Somit liegen die Ideeen allerdings in der menschlichen Natur, aber nicht in der Natur der Vernunft [126]). Das Streben nach Totalität, durch welches sie in letzter Linie erzeugt werden, ist zwar ein Faktum. Aber es charakterisiert alle Vermögen, nicht nur das der Erkenntnis. Und es ist kein Genus, sondern eine Spezies. Es stellt eine besondere Art des Strebens nach der höchsten Vollkommenheit überhaupt dar. Die Vorstellung der Totalität als Objekt ist ein Mangel. Darum sind die Ideeen Illusionen. Aber das Streben nach Totalität ist eine Vollkommenheit. Nicht auf die Vorstellung dieser Totalität, sondern auf das Streben nach der höchsten Vollkommenheit, dem der Trieb dorthin vorausgesetzt werden muss, sind Religion und Moral allein zu gründen [127]).

In den *Kritischen Untersuchungen,* einem scharfsinnigen Werke in künstlerisch unerheblicher Gesprächsform, wird die Frage nach dem Primat der praktischen Vernunft durch den Mitunterredner wiederholt angeregt. Schon in der ersten Diskussion plaidiert

dieser neue Kriton eindringlich für den praktischen Gebrauch des Unbedingten [128]), erklärt es später für die Endabsicht der Metaphysik, die von der Vernunft aufgegebenen Ideeen zu realen Gegenständen zu machen [129]) und betont schliesslich das starke praktische Interesse der Menschheit an der Bestimmung der transzendentalen Ideeen [130]). Aber Maimon, in der Maske des Philalethes, scheint diese Andeutungen bald zu überhören, weist sie bald flüchtig ab und verschiebt ihre Beantwortung auf spätere Gelegenheit. Und das hat, mag es nun zufällig oder absichtlich sein, seine guten Gründe. Das Problem ist für ihn schlechterdings inferior. Der Primat der praktischen Vernunft hat für ihn thatsächlich keine Bedeutung. Sondern, wenn er auch hinsichtlich des materiellen Inhalts der Moraltheologie mit Kant schliesslich zusammentrifft, so ist der Weg, den er dazu eingeschlagen hat, doch ein gänzlich anderer und nichts weniger als der des Primats. Denn der Kantische Dualismus einer theoretischen und praktischen Vernunft erscheint bei Maimon vollkommen aufgehoben. Sogar von einer Koordination der beiden Vernunftvermögen, wie sie Kant doch immerhin diskutabel schien, — einer Koordination, in der keins von beiden den Primat führt, — kann bei ihm kaum die Rede sein. Einerseits nämlich darf man »keine Wirkungsart irgend eines Vermögens als in seiner ursprünglichen Einrichtung gegründet annehmen, so lange man nicht beweisen kann, dass sie sich aus einer anderen Eigenschaft dieses Vermögens nicht erklären lässt [131]). Sodann aber — und das ist das Wesentliche — erblickt der Philosoph gerade in der Bethätigung des Erkenntnisvermögens die Realisation des Sittengesetzes.

Er kennt zwar ein Erkenntnisvermögen und ein Begehrungsvermögen und unterscheidet in Beiden je ein oberes und ein unteres. Und wie das obere Erkenntnisvermögen durch die Synthesis des Mannigfaltigen in einer Einheit des Bewusstseins nach intellektuellen Gesetzen, das untere durch Perzeption des Mannigfaltigen nach Naturgesetzen gebildet wird, so bezieht sich das obere, allgemeine Begehrungsvermögen durch seine Form *a priori* auf ein Objekt überhaupt, das untere, besondere ausschliesslich auf gegebene Objekte[132]). Aber die Prinzipien der beiden oberen Funktion sind durchaus identisch: das eine wie das andere zielt auf Allgemeingültigkeit. Beide abstrahieren von allen besonderen Bestimmungen der Objekte, wie auch des Subjekts, als Objekt betrachtet und gehen dadurch über die Sinnenwelt hinaus. Beide haben das bloss Intellektuelle zum Gegenstand[133]).

Die Erkenntnis wird Fundament der Moral. Das Erkenntnisvermögen in uns ist ein unzweifelhaftes Faktum. Nach seinen Gesetzen wird bestimmt, wie Erkenntnis möglich sei. Aber nicht minder unzweifelhaft ist ein Trieb zur Erkenntnis in uns. Und durch ihn wird die Erkenntnis wirklich. Gemeinsam ist diesen mit anderen Faktis hier das Erkenntnisvermögen, welches Formen oder Gesetze *a priori* in Beziehung auf ein Objekt überhaupt bestimmt, dort der Trieb zur Erkenntnis, welcher Formen oder Gesetze *a priori* in Beziehung auf ein Objekt überhaupt in concreto darzustellen strebt. Jenes Vermögen und dieser Trieb können sich, so allgemein gefasst, aber ebenso auf den Willen, wie auf die Erkenntnis beziehen[134]). Der Grundsatz des praktischen Erkenntnisvermögens

ist also durch blosse Erweiterung des theoretischen gewonnen.

Hier ist nun in Maimons Philosophie der Punkt, wo die Anschauungen einer das Sittengesetz realisierenden Bethätigung des Erkenntnistriebes und des die Moral und Religion begründenden Strebens nach der höchsten Vollkommenheit sich treffen. Das Erkenntnisvermögen bezieht sich nicht nur auf alle wirklichen, sondern auch auf alle möglichen Objekte. Der Mensch sieht sich im Stande, ins Unendliche zu schreiten und sich dem absoluten Erkennen und Wollen, dem »unendlichen« Erkenntnisvermögen, der Gottheit immer mehr zu nähern[135]). Diese Idee eines unendlichen Erkenntnisvermögens ist gleichsam das letzte Glied in unserer immer fortschreitenden Erkenntnis: sie ist unsere Vereinigung mit Gott[136]). Und indem wir uns durch Erweiterung und Vervollkommnung unserer Erkenntnis dieser Idee zu nähern suchen, versichern wir uns zugleich der Unsterblichkeit[137]).

So sehen wir Maimon in krauser, aber scharfsinniger Form das systematisch durchführen, was Aenesidem als Argument gegen Kant gebraucht hatte. Die theoretische Vernunft hat den Primat; der Primat der praktischen ist illusorisch geworden. Die Realisation der Erkenntnis und der höchste sittliche Zweck werden identifiziert. Und Maimon kehrt, als intellektualistischer Moralist, zu Aristotelischen Gedankengängen zurück. Der Ethik des Stagiriten gebührt, nach ihm, der Lorbeer[138]).

Im Kreise dieser ersten Nachkantianer darf auch der Standpunktsphilosoph Beck nicht ungenannt bleiben. Auch seine Stellung zur Primatlehre bietet ein

gewisses Interesse. Aehnlich wie Reinhold beschränkte er sich anfangs darauf, die Kantischen Gedanken kommentiert und paraphrasiert wiederzugeben, um später eigener Auffassung Worte zu leihen. Freilich standen ihm nicht wie Jenem Anmut und Formenreichtum der Sprache, tiefes Wissen und Präzision des Ausdrucks zur Verfügung. Sein Stil ist schleppend, oft schwerfällig, nicht selten banal. Der Gedanke Kants erscheint häufig verflacht, verwässert und seiner charakteristischen Färbung beraubt. Auch Becks eigene Schriften kranken an diesen Gebresten. Wohl zumeist deshalb ist sein kleiner Ruhm ephemer geblieben. Dennoch verdient er, unter den Interpreten und Kritikern des Kritizismus mit Achtung genannt zu werden. Denn während er nach jener Richtung hin eine bemerkenswerte Gründlichkeit und sachliche Akkuratesse bethätigte, darf ihm in dieser Hinsicht das Verdienst nicht abgesprochen werden, durch scharfe Betonung des idealistischen Momentes Wesentliches zur Klärung der strittigen Probleme beigetragen zu haben.

Beck nahm den Primat der praktischen Vernunft und die durch ihn gehaltene Moraltheologie mit in seine eigene Philosophie hinüber. Jenem Bekenntnis, dass er seine moralphilosophischen Einsichten lediglich den Belehrungen Kants verdanke[139]), ist er auch über die Scheidung auf theoretischem Gebiete hinaus treu geblieben. Kleine Abweichungen — Beck fasst den moralischen Glauben als das »Vertrauen des gutgesinnten Menschen, dass er den Zweck (die moralische Weltordnung) erreichen werde, wohin sein ganzes Bestreben gerichtet ist«[140]) — sind irrelevant. Die Divergenz von Kant in Hinsicht auf den Primat ist prinzipiell durch Becks Idealismus gegeben. Seine

Absicht ist »eine methodische Sonderung der theoretischen und praktischen Philosophie. Er will den Zugang in jene dem Ding an sich verschliessen. Er will in dieser die ganz eigene Art von Realität dieses Dinges an sich auf das moralische Bewusstsein begründen«[141]). Becks Idealismus, der dem des Berkeley zum Verwechseln ähnlich sieht, verwirft das Ding an sich völlig und schlechterdings. Aber *ex abrupto* wird die intelligible Welt zu ethischem Ziele wieder hergestellt, eine Welt, die sich der gute Mensch freilich nur symbolisch vorzustellen vermag. So freilich, aus dem systematischen Zusammenhang gerissen und übermässig betont, muss der Primat seinen Wert verlieren. Als Kuriosum in der Geschichte der Primatlehre aber darf diese Fassung nicht übergangen werden.

VIII.

Eine höchst eigenartige und fast barock zu nennende Stellung zur Lehre vom Primate der praktischen Vernunft nahm nun aber diejenige Persönlichkeit ein, die als die philosophisch merkwürdigste und diffizilste dieser Epoche gelten kann: der Pempelforter Wahrheitsucher Jacobi. Im Triumvirat der Glaubensphilosophen, unter die er gehört, repräsentierte er zweifellos die stärkste meditative Kraft; trug aber zugleich die Etiquette eines philosophischen Janus[142]) mit nicht geringerem Rechte, wie Hamann die eines theosophischen Böhme dieses Zirkels, Herder die seines naturalistischen Giordano Bruno[143]). Ein seltsamer Zwittergeist fürwahr, dieser Jacobi! »Es fehlte ihm etwas zum Philosophen«, urteilte schon Goethe[144]), und einen »Pantheisten mit dem Kopfe, Mystiker mit dem Herzen« hiess ihn nicht uneben der ihm nahe

stehende Wizenmann[145]). Wie Faust den Erdgeist zu schauen heischt, aber des Gerufenen Anblick nicht zu ertragen vermag, so war Jacobi zwar von leidenschaftlicher Begier nach philosophischer Erkenntnis durchdrungen, aber vor der ehernen Notwendigkeit logischer Konsequenz, vor dem blanken Stahlglanz der Kausalkette musste er bedrückt und geblendet die Augen schliessen. Und wie selbst Philosophen es zuweilen lieben, ihre Fehler zu Tugenden umzudeuten, so bekannte sich dieser merkwürdige Mann mit einem gewissen naiven Stolze zur Unwissenschaftlichkeit seines Denkens[145a]) und erklärte offen, fast prahlend, eines rein logischen Enthusiasmus schlechterdings nicht fähig zu sein. Und er trifft damit so sehr den Nagel auf den Kopf, dass ein Versuch *Köppens*, seinen Freund als Denker von antiker Ruhe und Einfachheit des Stiles, als »deutschen Platon« in bengalischer Beleuchtung erscheinen zu lassen[146]), sich peinlich deplaziert und absichtlich ausnimmt. Genau das Gegenteil ist richtig. »Bei Jacobi zeigt sich«, so bemerkt *Eucken* sehr fein und treffend[147]), der Zwiespalt des Denkens und Empfindens auch im Ausdruck. Seine Begriffe und Termini entspringen einer allgemeinen philosophischen Anschauung der Welt, aber dann wird ein spezifisch religiöser, ja christlicher Sinn in sie hineingedeutelt. Daher war es unvermeidlich, dass Jacobi oft über Missverständnisse zu klagen hatte; die erste Schuld daran liegt unzweifelhaft an ihm selber«.

»Ich fühle, dass ich bin. — Ich fühle, dass ausser mir etwas ist, die Natur. — Ich fühle, dass über mir etwas ist, ein Unsagbares, aber Ewiges, Heiliges, Freies, Persönliches, das absolute Du meines Ich's,

Gott! — Ich kann für mich nur meine Bedingtheit und aus ihr die Existenz eines Unbedingten erfühlen, ohne welches ich selbst mich als das Unbedingte fühlen müsste.« So, in teils schwungvoller Ekstase, teils kategorischer Gefühlssprache, apostrophiert Jacobi einmal das Uebersinnliche, und man darf sagen, dass diese Sätze als einfache assertorische Urteile seine individuell und subjektiv gefärbte *ratio philosophandi* mustergültig illustrieren. Dass er das Unendliche fühlte, dass ihn die Empfindung des Göttlichen mit heiligen Schauern durchbebte, war ihm A und O aller Metaphysik und Philosophie. Und nur vom Gesichtspunkte dieses mit Gefühlswerten durchtränkten Denkens ist seine eigentümliche Auffassung und Beurteilung der Primatlehre zu verstehen. Doch wird es dazu nötig sein, auf Jacobis Stellung zur Vernunftkritik im Allgemeinen kurz einzugehen.

Die Lehre Jacobis bildet — *si parva licet componere magnis* — ein eigentümliches Pendant und innerhalb der gemeinschaftlichen Sphäre den entgegengesetzten Pol zur Kantischen [148]). Trotz mannigfachen Berührungspunkten gehen die Wege der beiden Denker bald weit auseinander. Sieht man von den zahlreichen und meist unzulänglich begründeten Einwänden ab, die Jacobi gegen den Kritizismus geltend macht und durch die er die Lehren von der Einbildungskraft, der transzendentalen Apperzeption, dem Begriff der reinen Bewegung, der Bestimmung eines reinen Mannigfaltigen und einer reinen Synthesis zu widerlegen sucht [149]), so bleiben vornehmlich zwei Probleme übrig, in denen sich ein fundamentaler und für die Divergenz im Punkte der Primatlehre bedeutungsvoller Gegensatz konstituiert: Das Problem der Rea-

lität der Aussenwelt und die Frage nach dem Verhältnis von Verstand und Vernunft zu einander. Was das Dasein der Dinge ausser uns betrifft, so fasste Jacobi den Kritizismus als reinen Idealismus, als Universalidealismus, und damit, objektiv betrachtet, als absoluten Nihilismus [150]). Er glaubte den Beweis dafür ausser in der transzendentalen Aesthetik vornehmlich in der Kritik des vierten Paralogismus der ersten Ausgabe gefunden zu haben [151]); die später gebrachte »Widerlegung des Idealismus« und die analoge Stelle in den Prolegomenen nahm er nicht ernst [152]). Mit dieser vermeintlichen Negation der Dinge wurde ihm aber auch der Begriff der Sinnlichkeit als eines Vermögens, Eindrücke zu empfangen, Vorstellungen zu vermitteln, bedeutungslos. Denn sobald ein Reales nicht mehr existiert, bedarf es auch keines distinkten realen Mediums mehr, um das Reale zu apperzipieren. Und da die Kritik von den Gegenständen sagt, dass sie vermittelst der Rezeptivität Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen und auf diese Weise Vorstellungen zu Wege bringen; da sie sich also in Widerspruch zu ihrer Behauptung eines nur empirischen Charakters der Kausalität setzt, so geraten ihre Leser in ein Dilemma: ohne jene Voraussetzung des Daseins der Dinge kommen sie in das System nicht hinein, mit ihr können sie nicht drinnen bleiben [153]). Diesem angeblichen Universalidealismus Kants stellt nun Jacobi seinen dogmatischen Realismus, dem System der absoluten Subjektivität ein solches der absoluten Objektivität entgegen [154]). Die Dinge an sich sind und haben objektive Realität. Das Unbedingte ist nicht nur ein subjektives Postulat, sondern ist Sein. Die Erscheinungen sind kein Schema,

keine »Durch-und-Durch-Gespenster«, sondern der wahrhafte Reflex der Dinge an sich[155]). Des Daseins dieser aber werden wir unmittelbar und ursprünglich gewiss. Diese Gewissheit kann nicht bewiesen werden, bedarf aber auch keines Beweises. Sie ist positiv offenbarende, unbedingt entscheidende, nicht erklärende Vernunft: sie ist Glaube[156]). Oder, um es mit den Worten eines englischen Zeitgenossen[157]) Jacobis zu sagen:

Tis Revelation satisfies all doubts
Explains all mysteries, except her own
And so illuminates the path of life
That fools discover it and stray no more.

Dem an das Begreifliche sich haltenden Verstande, — »er nennt sich wohl auch die philosophierende Vernunft«, meint Jacobi spöttisch, — ist dieser Vernunftglaube, der seines Schöpfers Stellung zur Primatlehre wesentlich bestimmt, natürlich völlig heterogen. Gewonnen ist er an der Hand jener Unterscheidung, die Kant zwischen Verstand und Vernunft getroffen hatte. Auch Jacobi geht, gleich Kant, von einer Trichotomie des Erkenntnisvermögens: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft aus, aber er subsumiert sie unter die höhere Dichotomie eines Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögens. Der Kardinalpunkt seiner Untersuchung war nun der, ob die Vernunft dem durch Abstraktion bedingten Reflexionsvermögen, oder der Wahrnehmung zuzuzählen sei[158]). Der Nebel herrschender Vorstellungen, meinte er später[159]), habe seinen Blick anfangs so getrübt, dass er mit allen ihm gleichzeitigen Philosophen Vernunft genannt habe, was niemals Vernunft sei: das über der Sinnlichkeit schwebende blosse Vermögen der Begriffe, Urteile

und Schlüsse, welches unmittelbar aus sich schlechterdings nichts offenbaren könne. Das blosse Vermögen der Begriffe! Arme Logik! Beklagenswerte Vernunft! Was Jacobi von ihnen verlangt — ein Vermögen, das Uebersinnliche wahrzunehmen, unmittelbar zu offenbaren — das können sie freilich nicht leisten. Und so ereilt sie das Schicksal: sie werden schlechtweg degradiert. Jacobi statuiert ein neues Vermögen und setzt es über sie. Er heisst es zuerst »Glaubenskraft« und nennt es später mit dem »königlichen« Namen: Vernunft [160]).

Nach Angabe des Kritizismus nämlich, so werden wir belehrt [161]), befinden sich Verstand und Vernunft in einem sonderbaren Kriege. Die Vernunft verlangt in den Dingen an sich das Unbedingte. Von Rechtes wegen. Aber ihr Recht wird ihr vorenthalten. Denn der Verstand versagt — gleichfalls von Rechtes wegen — ihrer Forderung zureichende Gewähr [162]). Sein Anspruch ist besser legalisiert, der ihrige freilich auch notwendig. Was geschieht? Nach dem Kantischen »Friedensinstrument« kommt es zwischen Beiden zu einem Vergleiche. *Implicite* wird der Verstand der Vernunft untergeordnet, *explicite* aber die Vernunft dem Verstande. Die Vernunft hat dem Verstande das Verneinen zu verbieten, der Verstand der Vernunft das Bejahen zu untersagen. Die Vernunft hat den Verstand zu respektieren und wird positiv durch ihn eingeschränkt. Der Verstand hingegen erhält von der Vernunft nur eine scheinbare Begränzung, eine negative Einschränkung und bedient sich ihrer Ideeen, ohne seine Verständigkeit aufzugeben, zur äussersten Erweiterung seines Gebiets. Die Vernunft wird von ihrem Naturfehler geheilt und hat Chance, ein ver-

ständiges und genügsames Frauenzimmer zu werden [163]). In Kantischen Worten: die praktische Vernunft hat den Primat vor der theoretischen. Es ist hier nicht der Ort, auf die missverständliche Auffassung Jacobis, der stets gerne in die Tangente seiner eigenen Meinung abgleitet, einzugehen. Der wesentlichste Irrtum ist die Täuschung, dass Kant zwei spezifisch verschiedene Erkenntnisvermögen voraussetze, nämlich eine theoretische Vernunft neben einer praktisch theoretischen. Jedenfalls gewann Jacobi an der Hand jener vermeintlichen Diskrepanz zwischen Verstand und Vernunft seinen neuen, dem Kantischen diametral entgegengesetzten Vernunftbegriff, räumte seiner Funktion eine Vorzugsstelle gegenüber dem Verstande ein, verlieh ihr das beneidenswerte Vermögen, das Uebersinnliche in der Form positiver Offenbarung unmittelbar zu erfassen und nannte sie Vernunftglaube.

Das Wort klingt Kantisch. Es klingt nach dem reinen praktischen Vernunftglauben, den wir als die Manifestation des Primats im Individuum kennen gelernt haben. Und es könnte leicht scheinen, als wenn das Denken Jacobis hier mit Kants Primatlehre zusammenträfe. Auch Jacobi, der bei *Hume* in die Schule gegangen war und dessen Theorem vom Glauben *(belief)* acceptiert hatte, der durch *Spinoza* von dem endlichen Charakter aller Begriffsphilosophie überzeugt worden war, hat anfänglich an diese gedankliche Sympathie geglaubt und sich ihrer gefreut. Aber je mehr der ehrliche Erkenntnistrieb, der ihn, vereint mit starkem religiösen Bedürfniss, beseelte, ihn zwang, seine Gedanken weiter zu denken und seinen Standpunkt dem Kantischen gegenüber subtiler zu

präzisieren, fand er, dass diese Berührung beider Doktrinen nur oberflächlicher, fast nur terminologischer Art war, nicht die Sache, sondern allein das Wort traf. Es waren Gedankenkreise, die sich tangieren, ohne sich zu schneiden. Jacobi wurde sich bald sehr wohl klar darüber, dass der Sinn, den das Wort Glauben im Zusammenhang der Kantischen Darlegungen hatte, von seiner eigenen Auffassung dieses Begriffs erheblich divergierte und nichts anderes, vornehmlich auch nicht mehr besagen wollte, als das für wahr gelten lassen, dessen Annahme ein praktisches Bedürfnis repräsentiert [164]). Schon Wizenmann, den Kant als einen »sehr feinen und hellen« Kopf rühmt [165]), hatte daher bemerkt, dass ein solcher Glaube, wie Kant ihn der Vernunft vindizierte, besser Bedürfnisglaube, denn Vernunftglaube genannt werde. Hatte die theoretische Vernunft des Kritizismus sich in Hinsicht auf die Erkenntnis des Uebersinnlichen für bankerott oder doch für inkompetent erklärt, und war ihr, durch den Primat der praktischen Vernunft, ein praktisches Glaubensvermögen substituiert worden; so trug andererseits der Vernunftglaube Jacobis ein unvermeidlich theoretisches Gepräge. Soweit zwar Kant vermöge des Primates freie Bahn für die sittliche Machtvollkommenheit gewann, konnte Jacobi, ohne sich etwas zu vergeben, beistimmend folgen. Denn da sein ganzes Philosophieren im Grunde genommen eine *petitio principii* war, insofern es im Theoretischen wie im Praktischen eine Tendenz zum Unbedingten, dessen Realität ihm indiskutabel war, hatte, musste er eine Annäherung, deren Mittel der Zweck heiligen mochte, freudig begrüssen. Denn dieser *salto mortale*, dieser Abfall von der Wissenschaft, den der Primat der

praktischen Vernunft darstellte, konnte ihm als schlagender Beweis für das gelten, was ihm schon längst feststand: dass eine rationalistisch verfahrende Metaphysik, wenn sie das ursprüngliche Wesen und das ursprüngliche Handeln leugnet, einem atheistischen Fatalismus — *ecce Spinoza!* — unrettbar anheimfällt. Soweit also geht Jacobi prinzipiell zustimmend und beifällig mit. Aber mit den Resultaten dieser zu praktischem Ende vollzogenen Apostasie vom rationalistischen Geiste kann er sich aus zwei Gründen nicht befreunden. Einmal konnte sein an Widersprüchen doch so reicher Geist, in dem die schroffsten Gegensätze leicht bei einander wohnten, jenen scheinbaren Widersinn in der Lehre vom Primate der praktischen Vernunft nicht fassen und lösen: dass nämlich die theoretische Vernunft etwas als hinreichend beglaubigt soll annehmen dürfen, wenn eine solche Annahme aus praktischen Gründen notwendig und gerechtfertigt erscheint; dass ihr dies sogar dann verstattet wird, wenn sie selbst die — theoretische — Unmöglichkeit, jene Annahmen zu verifizieren, dargethan hat. »Kant bemüht sich, seine unmittelbare Gewissheit in eine wissenschaftlich vermittelte zu verwandeln« behauptet er einmal in gänzlicher Verkennung der Kantischen Absicht; »was die theoretische Vernunft für die Wissenschaft und Erkenntnis zerstört hatte«, so heisst es ein anderes Mal, »konnte die praktische nicht ausserhalb des Gebiets der Wissenschaft und Erkenntnis für den Glauben wieder aufrichten. Die Lehre von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit musste geradezu aufgegeben werden«[166]). Der Kritizismus hat zuerst der Wissenschaft zu Liebe die Gewissheit des Uebersinnlichen unter-

graben, und dann, weil nun alles versinken will, in den weitgeöffneten bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjektivität, untergräbt er wieder, der Gewissheit des Uebersinnlichen zu Liebe, praktisch die Wissenschaft[167]). Mochte Jacobi daher dem Geiste der Glaubenslehre, welche Kant der zerstörten Metaphysik substituierte, unbedingte Anerkennung zollen[168]), sie für wahr und erhaben erklären; keineswegs vermochte er zuzugeben, dass sie auf einem Beweise, und sei es ein moralischer, beruhen dürfe. Schlechthin verneinen von der einen und schlechthin bejahen von der anderen Seite: das galt ihm als ein Vergleich, durch den im Grunde der Primat der praktischen Vernunft »neutralisiert und unter Sequester gelegt« wurde[169]). Man kann diese Ausführungen als eine gewisse theoretische Opposition gegen die Primatlehre buchen; aber hauptsächlich sind es praktische Einwände, die Jacobi am Herzen liegen. Nämlich: die Resultate des Primats genügen ihm nicht. Ein Vernunftglaube, der nur Bedürfnisglaube ist, hat für ihn nur mässigen Wert. Seine Bedeutung ist ohne Belang. Der Primat ist schlecht eingeführt, die Vernunft als Botin des Uebersinnlichen diskreditiert; nun soll die Realität des Unbedingten auch noch eine nur subjektive, fakultative, moralisch-praktische sein? *Negat ac pernegat.* Gott, Freiheit, Unsterblichkeit gewinnen erst Gewicht, wenn wir ihres Seins gewiss sind[170]). »Im Geiste des lebendigen Menschen sind sie kein Gespenst und kein Problem; sondern das Wahrhafteste und Ursprünglichste alles Gedankens und aller Empfindung«[171]). Das ist Glaube. Aber nicht mehr ein Glaube praktischer Art, ein Führwahrgeltenlassen zu praktischen Zwecken, das in der Be-

schaffenheit unserer subjektiven Natur fundamentiert ist, sondern theoretische Gewissheit, unmittelbare Erkenntnis; nicht mehr *belief*, sondern *religious faith*. Diese Gewissheit beweisen zu wollen, wäre lächerlich, unvernünftig und unmöglich. Sie steht jenseits aller Beweise, jenseits aller Demonstration, jenseits von wahr und falsch. »Sollte das Dasein Gottes bewiesen werden können, so müsste Gott selbst sich aus etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewusst werden könnten, das also vor und über ihm wäre, darthun, ableiten oder aus einem Prinzip evolvieren lassen« [172]). Und mit einer Argumentation, deren fadenscheinige Struktur ihm später, nebst anderen Sünden *Schelling* [173]) mit ebenso viel Witz wie Hohn plausibel machte: »Allemal und notwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fliessen Wahrheit und Gewissheit auf das zu Beweisende erst herab, es trägt seine Realität von ihm zu Lehen« [174]). Und für den, der an einer fundamentalen Differenz zwischen Kant und Jacobi in Hinsicht auf die Lehre vom Primate der praktischen Vernunft noch Zweifel hegen könnte, hat einer der Getreuesten des Philosophen von Pempelfort lehrreich aus der Schule geplaudert. »Hatte schon Kant den halben Glauben, den praktischen, zur Begründung des Wahren unentbehrlich gefunden,« so erklärt *Köppen* mit rührender Naïvität, »so ging alles weit vollständiger und entscheidender mit dem ganzen Glauben, dem theoretischen und praktischen« [175]). Freilich ging es.

Während somit Kant in scharfsinniger und geistreicher Weise auf neue Art eine Brücke vom Wissen zum Glauben zu schlagen versuchte [176]), stellt sich die

Quintessenz der Philosophie Jacobis als reaktionärer Theismus in Reinkultur dar. Er selbst gesteht auch mit schöner Unbefangenheit, dass wahre Philosophie nur Theismus sein könne und dürfe. Wie der natürliche Vernunftglaube, der das Prärogativ des Menschen sei, so müsse auch die Philosophie an ein prätermundanes, für sich subsistierendes Wesen glauben, das nur Wunder tut, nicht wird, sondern ist und schon im Anfange und vor seinem Handeln existiert [177]). Die eigentliche Bedeutung der Primatlehre hatte dieser mehr mit dem Herzen als mit dem Kopfe philosophierende Mann also garnicht erfasst, die tiefsinnige Synthese garnicht begriffen. Die transzendentale Dialektik schien für ihn nicht geschrieben zu sein. Der Kern des Kritizismus war ihm fremd geblieben. Er ist wirklich Kant gegenüber die niedere Monade, die, wie *Kuno Fischer* einmal im Stile Leibnitz' bemerkt, die höhere nur verworren darzustellen vermag. Und *Herbart* sagt — und Jacobi bestätigt es, — dass der mit falschem Maasse misst, mit falschem Gewichte wägt, der vor der Untersuchung will, dass ein bestimmtes Resultat — in diesem Falle die Existenz des Unbedingten — wahr sei. Wenn es sich also darum handelt, Jacobis Lebensleistung, insbesondere aber seine Polemik gegen die Vernunftkritik, seine Süffisance der Primatlehre gegenüber zu erwägen, so kann man sehr harte Worte gegen den Philosophen von Pempelfort finden. Reinhold, Aenesidem, Maimon, Beck haben auch gegen Kant polemisiert. Aber sie thaten es alle mit Ehrfurcht und mit bescheidener Einsicht in die Beschränktheit und Fehlbarkeit menschlicher Erkenntnis; mit dem innigen Bestreben, ein einziges allgemein gültiges Axiom zu finden, das ihnen festen

Boden für weitere Untersuchungen darbieten könnte. Ueber eine positiv offenbarende Vernunft, die ihnen den Schleier von Saïs zu lüften vermocht hätte, geboten sie freilich nicht. Aber dem, der sie zu haben vorgab, Jacobi, würden Enthusiasten intellectueller Redlichkeit nicht ungern das angemaasste Tribonion von der Schulter reissen; den Dilettanten aus den heiligen Hallen des Tempels der Philosophie zu jagen dünkte ihnen wohl eine gute That[178]). Eine gerechte und immanente Kritik jedoch wird ihm einräumen, dass die Begrenzung seines Könnens nicht seine Schuld war, und dass er der Ueberzeugung lebte, der philosophischen Erkenntnis auf seine Weise nicht minder ehrlich und erfolgreich zu dienen, wie die Grössten, die vor ihm den Weg zur Wahrheit beschritten hatten. Die Geschichte der Philosophie freilich, die stets gerechte, nennt den Namen Jacobis nicht mit Stolz.

* * *

Mit Fichte setzt nun die nachkantische Spekulation grossen Stiles ein. In seiner Hand wird auch die Lehre vom Primate der praktischen Vernunft ein erster Faktor der Deduktion, fruchtbar vertieftes Prinzip von entscheidendem Gewichte. Bei Kant war sie im Wesentlichen der Ausdruck einer entschiedenen Prävalenz des Praktischen gewesen. Reinhold hatte ihr über theoretischen Deduktionen keine Beachtung mehr geschenkt, Aenesidem im Sinne eines Primats der theoretischen Vernunft gegen sie Front gemacht. Maimon gab sich als Intellektualist und griff auf die Aristotelische Denkweise zurück: der Begriff des Praktischen ging für ihn restlos in der Erkenntnis auf. Beck wiederum hielt am Primate der praktischen Vernunft zwar fest, annullierte seine

Wirkung aber durch die Kluft, die er zwischen theoretisches und praktisches Denken legte. Und Jacobi suchte den Primat noch zu überbieten, indem er ihn jeglicher theoretischen Voraussetzung beraubte und die absolute Prävalenz des Praktischen auf eine völlig irrationale Basis stellte.

Fichte nunmehr, tiefer, subtiler und produktiver als die genannten Nachkantianer alle, erfasst den Primat der praktischen Vernunft in seiner ganzen, auch erkenntnistheoretischen Bedeutung und führt ihn völlig und methodisch durch. Er zeigt sich auch hierin als geistvollen Fortbildner Kants.

Anmerkungen.

1) Ueber Platon vgl. *Windelband*, Geschichte der alten Philosophie p. 125; über Aristoteles vgl. *Walter*, die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie p. 12 f. u. s., woselbst (Vorw. p. 1) der erwähnte Dualismus für Platon bestritten wird. 2) *Tetens*, Philosophische Versuche über die menschliche Natur I, p. 169, 625. 3) *Falckenberg*, Geschichte der neueren Philosophie p. 563. 4) vgl. *Windelband*, Präludien p. 192 ff. *Göring*, System der kritischen Philosophie I. p. 65 ff., wo mit Recht auf Schopenhauer als den Urheber der Lehre vom unbewussten Willen hingewiesen wird. 5) So z. B. bei *Wundt*, *Mach*, *Ardigo*, und besonders *James* und *Paulsen*. 6) *Platon* Rep. VI, p. 508. 7) *Platon*, Theait. XI, 155 *Aristoteles*, Metaph. I, 2. 8) vgl. *Jodl*, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie I, p. 51 f. 9) vgl. *Kahl*, die Lehre vom Primat des Willens p. 1 ff. 10) ibidem p. 79; *Kant*, Kritik der reinen Vernunft p. 26 (Kehrbach). 11) Hierüber vgl. *Falckenberg*, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus p. 87 f. 12) *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten p. 45 (Kehrb.) u. s. 13) *Hegler*, die Psychologie in Kants Ethik, p. 148 f. 153 ff. 14) *Kant*, K. d. r. V. pag. 293 ff. 696 ff. 15) ibidem p. 349 ff. 16) ibidem p. 397 ff. 405 ff. 413. vgl. *Fischer*, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. III, p. 554 f. (II. Aufl.). 17) ibidem p. 426 f. 18) ibidem p. 369. 19) ibidem p. 436. 20) ibidem p. 438. 21) ibidem p. 445. 22) *Schopenhauer*, Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 10 Werke III, p. 557 f. ed. Grisebach. 23) *Falckenberg*, Ueber den intelligiblen Charakter in »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik« Bd. 75, p. 29 ff. 24) vgl. *Cohen*, Kants Begründung der Ethik, p. 88. 25) *Kant*, Grundl. z. Met. d. Sitten p. 19 Kritik der praktischen Vernunft p. 70 (Kehrbach). 26) Grundlegg. z. M. d. S. pag. 29. 27) ibidem p. 30. 28) ibidem p. 55. 70 ff. 29) ibidem p. 85 K. d. p. V. pag. 2. 30) K. d. p. V. pag. 1 f. 31) ibidem pag. 2. 32) ibidem pag. 132. 33) ibidem p. 133 f. 137 ff. 34) ibidem p. 145. 35) ibidem p. 144 ff. 36) ibidem p. 144. 37) ibidem p. 146. 38) ibidem p. 145. 39) K. d. r. V. pag. 617. 40) K. d. p. V. pag. 146 ff. 41) K. d. r. V. pag. 605 f.

42) K. d. p. V. pag. 159. 43) ibidem p. 147 f. 44) ibidem p. 149 f. 45) ibidem p. 162 f. 46) K. d. r. V. pag. 216 f. 47) K. d. p. V. pag. 158. 48) Kritik der Urteilskraft pag. 370. K. d. p. V. pag. 36. 49) K. d. p. V. pag. 151. 164 vgl. *Lorentz*, Ueber die Aufstellung von Postulaten als philosophische Methode bei Kant (Philosophische Monatshefte 29, p. 412 ff.), der freilich nicht viel Neues giebt. 50) K. d. p. V. pag. 151. 172. 174. 51) ibidem p. 173. 52) ibidem p. 171. 53) ibidem p. 170. 54) ibidem p. 172. 55) K. d. r. V. pag. 626. vgl. *Sänger*, der Glaubensbegriff Kants, passim. 56) K. *Fischer*, Geschichte der neueren Philosophie Bd. V, p. 25 (II. Aufl.) 57) *Simmel*, Vorlesungen über Kant. p. 28, 130. 58) vgl. hierüber *Maier*, die Bedeutung der Erkenntnistheorie Kants in: Vaihingers Kantstudien Bd. II, 389 ff. 59) *Falckenberg*, Gedächtnisrede auf Kant, p. 10. 60) *Heine*, Werke Bd. IV, p. 259 (ed. Elster). 61) *Falckenberg*, loc. comm. p. 19. 62) *Schopenhauer*, Parerga I pag. 145 (ed. Grisebach) u. s. 63) *Paul Rée*, Philosophie p. 271 ff. 64) *Kant*, Prolegomena p. 34 (ed. Schulz). 65) vgl. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie I, p. 402 ff. 66) *Adickes*, Die bewegenden Kräfte in Kants Entwicklung (Vaihingers Kantstudien Bd. I, p. 9 ff. 161 ff. 352 ff). 67) *Volkelt*, Kants Erkenntnistheorie p. 74 ff. 68) ibidem p. 71. 69) *Goethe*, Dichtung und Wahrheit, Teil II, Buch 7. 70) *Cohen*, Kants Begründung der Ethik. p. 258. 71) *Falckenberg*, Geschichte der neueren Philosophie, p. 2, 3. 72) *Schopenhauer*, Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I. § 19. 73) vgl. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. V, p. 62 f. 74) Hierüber siehe *Heusel*, Hauptprobleme der Ethik p. 104 f. auch desselben »Ethisches Wissen und ethisches Handeln« p. 46 f. 75) *Sigwart*, Logik Bd. II, p. 16 f. 592. 76) *Simmel*, Kant und Goethe. In der Beilage z. Münchn. Allg. Ztg. 1899 Nr. 126. 77) *Aenesidemus*, pag. 431. 78) *Schopenhauer*, Parerga und Paraligomena Bd. II, § 297. 79) *Nietzsche*, Jenseits von Gut und Böse: Zwischenspiele. 80) *Kant*, Prolegomena p. 171 f. 81) *Rosenkranz*, Geschichte der Kantischen Philosophie p. 344 ff; *Reinhold*, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, p. 12. 82) *Goethe*, Gespräche mit Eckermann, Bd. II, p. 58 (ed. Moldenhauer). 83) vgl. die eingehende Darstellung *Erdmanns*, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie Bd. III, Teil I, p. 232 ff. 258 ff. 84) *Schopenhauer*, Parerga und Paraligomena Bd. II, § 209. 85) *Falckenberg*, Geschichte der

neueren Philosophie, p. 535. 86) *Reinhold*, Briefe über die Kantische Philosophie Bd. II, p. 441. 87) vgl. *Fischer*, Geschichte der neueren Philosophie Bd. V, p. 119 (II. Aufl.) *Windelband*, Geschichte der neueren Philosophie Bd. II, p. 188. 88) *Reinhold*, K. L. Reinholds Leben p. 36. 89) Briefe Bd. II, p. 319. 90) Theorie p. 52. 91) Briefe Bd. I, p. 106 f. 92) Theorie p. 57. 93) Briefe Bd. I, p. 109. II. p. 24. 94) ibidem Bd. I, p. 344. II. p. 352. 95) ibidem Bd. I, p. 114. 133. 135. 140 f. 96) ibidem I. p. 154. 197. 97) ibidem I, p. 162. 98) ibidem I. p. 211 ff. II. p. 97 f. 262 ff. 99) Theorie p. 58. 100) Briefe Bd. I, p. 107 II. p. 177. 101) ibidem Bd. II, p. 177 ff. 102) Theorie p. 65 f. 212. 103) vgl. *Windelband*, Geschichte der neueren Philosophie Bd. II, p. 189. 104) Theorie p. 560 ff. 575. 105) *Aenesidemus*, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik 1792. 106) ibidem p. 418. 107) ibidem p. 426. 108) ibidem p. 427. 109) ibidem p. 429. 110) ibidem p. 430 f. 111) ibidem p. 433 f. 112) ibidem p. 436. 113) ibidem p. 440. 114) *Fichte*, Werke Bd. I, p. 21 ff. 115) Ausdruck Fichtes. 116) vgl. *Maimons* Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben, herausg. v. Moritz 1792 in Berlin. 117) *Maimon*, Streifereien im Gebiet der Philosophie Bd. I, p. 188. 118) *Maimon*, Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens p. 243. 119) *Reinhold*, Theorie p. 323. 327. 120) *Reinhold*, Beiträge I. p. 144. 121) *Maimon*, Streifereien Bd. I, p. 192 f, 204 f. 122) *Maimon*, Neue Logik p. 245; Kategorieen des Aristoteles p. 99. 123) Neue Logik p. 200. 124) ibidem p. 201. 125) ibidem p. 202 f. 423. 126) ibidem p. 207. 127) ibidem p. 224 ff. 128) *Maimon*, Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist p. 14) 129) ibidem p. 57. 130) ibidem p. 163. 131) ibidem p. 171. 132) ibidem p. 233 f. 133) ibidem p. 236. 237. 134) ibidem p. 267 ff. 135) ibdem p. 244 f. 136) ibidem p. 246. 137) ibidem p. 247 f. 138) ibidem p. 278 ff. 139) *Beck*, Kommentar zur Metaphysik der Sitten Bd. I, Vorr. p. 1. 140) *Beck*, Grundriss der kritischen Philosophie p. 207. 210. 141) vgl. *Dilthey*, Die Rostocker Kanthandschriften (Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. II, p. 647 f.). 142) *Zirngiebl*, Jacobis Leben p. 161. 143) *Erdmann*, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie Bd. III, Teil. I. p. 312

144) *Goethe*, Gespräche mit Eckermann Bd. I, p. 245. 145) Deutsches Museum 1787, Zweites Stück. 145a) *Jacobis* Werke Bd. IV. Vorr. p. 12. 16. 146) *Köppen*, Vertraute Briefe über Bücher und Welt Bd. I, p. 384 f. 147) *Eucken*, Geschichte der philosophischen Terminologie p. 138. 148) vgl. *Hegel*, Werke Bd. I, p. 53. Bd. XV, p. 608. 149) vgl. *Lachmann*, Jakobis Kantkritik, passim. 150) *Jacobis* Werke Bd. II, p. 38 f. 41. 151) ibidem p. 293 ff. 152) *Kant*, Kritik der reinen Vernunft p. 208. Prolegomena p. 68 ff. 163 ff. 153) *Jacobis* Werke Bd. II, p. 304. 154) ibidem p. 36 ff. 155) ibidem p. 36. 156) ibidem p. 37. 157) *W. Cowper*, Task II, 527. Cowper lebte von 1731 bis 1800. 158) *Jacobis* Werke Bd. II, p. 11. 159) ibidem p. 10. 160) ibidem p. 14. 161) *Jacobis* Werke Bd. III, p. 82 ff. 162) *Kant*, Kritik der reinen Vernunft p. 20. 163) ibidem p. 382. 502. 503. 164) *Jacobis* Werke Bd. III, pag. 345. 351. 377. 460. 165) *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft p. 172 Anm. 166) *Jacobis* Werke Bd. III, p. 370 ff. 167) ibidem Bd. II, p. 44. 168) ibidem Bd. III, p. 370. 169) ibidem p. 371. 170) ibidem p. 192. 194. 171) ibidem p. 193. 172) ibidem p. 367 ff. 173) *Schelling*, Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen p. 68 ff. Gegen dessen Beweisführung vgl. *Schopenhauer*, Handschriftlicher Nachlass Bd. III, p. 158 ed. Grisebach. 174) *Jacobis* Werke Bd. III, p. 367. 175) *Köppen*, Vertraute Briefe Bd. I, p. 379 f. 176) Ueber diese Frage vgl. die feinsinnigen Ausführungen *Benno Erdmanns* in dessen Gedächtnisrede »Immanuel Kant« p. 28 ff. 177) *Jacobis* Werke Bd. II, p. 55. 125. 178) Unfähigkeit zur Philosophie hatte schon der junge *Schopenhauer* Jacobi vorgeworfen; vgl. Handschriftl. Nachl. Bd. III, p. 93 ed. Grisebach.

Vita.

Geboren wurde ich, Ernst Franck, preussischer Staatsangehörigkeit und evangelischer Konfession, am 16. April 1878 in Stralsund. Mein Vater war der vor zwei Jahren in Danzig verstorbene, durch zahlreiche homiletische und religionsphilosophische Schriften in der theologischen Litteratur rühmlichst bekannte Königliche Konsistorialrat Dr. theol. Karl Franck. Meine Mutter, Frau Minna Franck, geb. Peters lebt in Flensburg. Ich besuchte die humanistischen Gymnasien zu Stralsund und Danzig und absolvierte im Herbst 1896 das Abiturientenexamen. Darauf bezog ich die Universität Halle, um mich dem Studium der Philosophie zu widmen, für deren Probleme ich frühzeitig durch die Werke Schopenhauers lebhaft interessiert worden war. Mit inniger Verehrung nenne ich als meinen Lehrer vor Allen Herrn Geheimrat Prof. Dr. Benno Erdmann, dem ich für fruchtbarste wissenschaftliche Schulung und Förderung tiefsten Dank schulde. Ferner hörte ich die Vorlesungen und Seminarkurse folgender Herren Professoren: Beyschlag †, Dorn, Endres †, Haupt, Haym †, Ihm, Rud. Kautzsch, v. Liszt, Loofs, Ed. Meyer, Pischel, Riehl, Robert, Roux, Jules Simon, Stammler, Uphues.

Im Herbst 1899 brach ich meine Studien ab, um mich dem Journalismus zu widmen. Bis zum Oktober

1903 war ich in Frankfurt a. M. als Tagesschriftsteller thätig. Darauf setzte ich, zuerst in München, wo ich Herrn Prof. Dr. Lipps hörte, dann in Erlangen mein Studium fort. Hier verdanke ich den Herren Professoren Dr. Falckenberg, Dr. Hensel und Dr. Bulle wesentliche Förderung. Insbesondere fühle ich mich Herrn Prof. Dr. Hensel für die überaus liebenswürdige Teilnahme, die er meinen Studien schenkte und die mannigfachen bedeutsamen Anregungen, die ich durch ihn empfing, dauernd auf Tiefste verpflichtet.